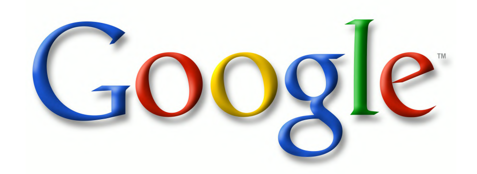
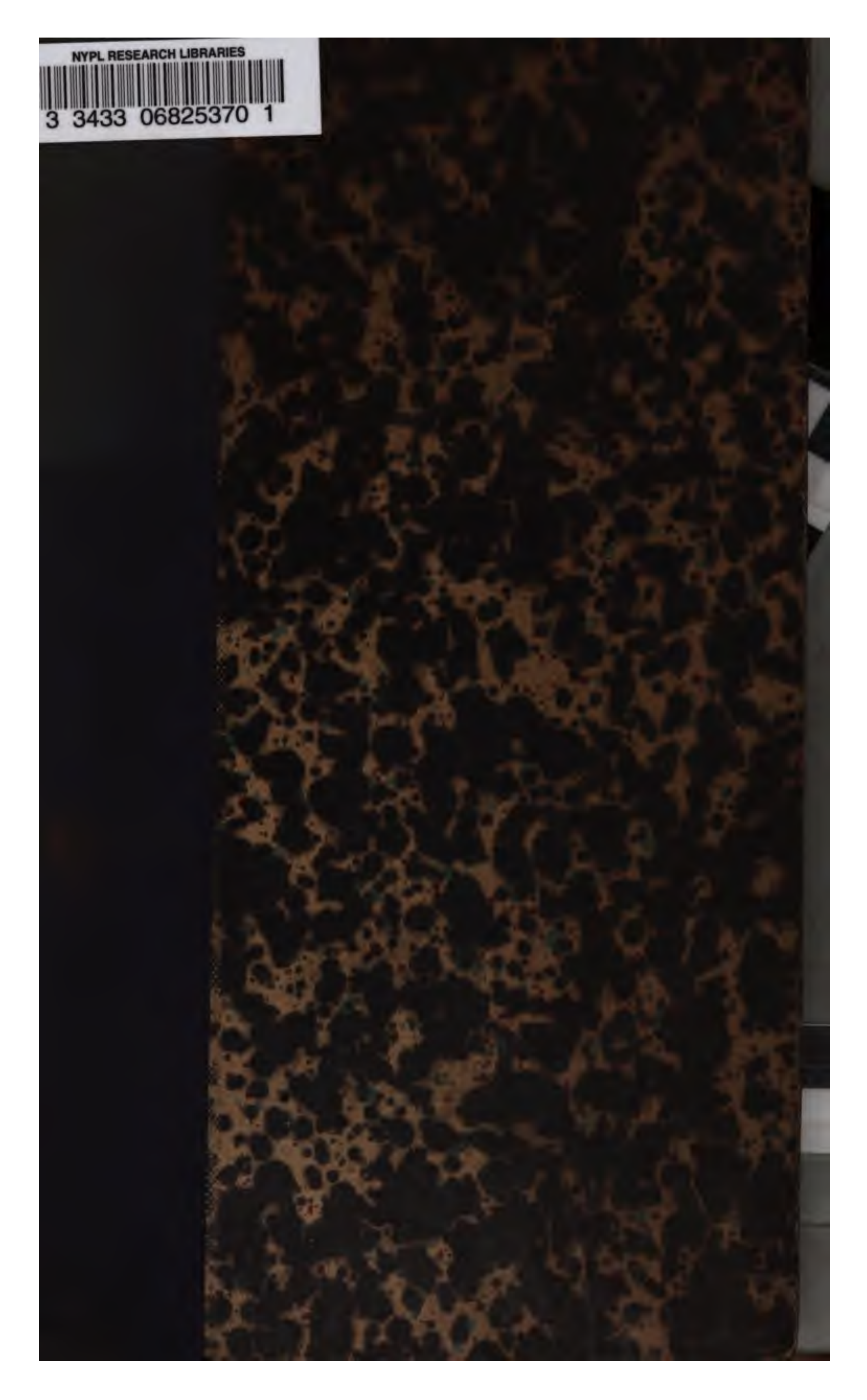
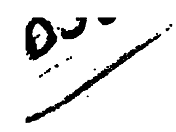



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06825370 1





Die Katechismen

der

Waldenser und Böhmischen Brüder

als Documente ihres wechselseitigen Lehraustausches.

Kritische Textausgabe

mit kirchen- und literargeschichtlichen Untersuchungen

von

Gerhard von Zezschwitz.
Dr. und Professor der Theologie.

Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1863.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Der hochwürdigen

theologischen Facultät

zu Erlangen

als ein geringes Zeichen ehrfurchtvollsten Dankes

für die dem Verfasser honoris causa verliehene

theologische Doctorwürde.

Vorwort.

Wie den Waldensern durch die Italienische Bewegung, so ist durch die grossartigen Leistungen der Neuzeit für Böhmische Geschichte insbesondere den Böhmischen Brüdern in der Gegenwart eine allgemeinere Beachtung zugewendet worden. Von universalhistorischem Standpunct aus fängt man an zu würdigen, was nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung nie verkannt worden war. Als vorreformatorische Kreise pflegen sie in besonderer Gunst zu stehen: die Einen, die Waldenser, über Verdienst gepriesen, die Andern kaum nach Verdienst geschätzt. Der Kenner der Specialgeschichte aber weiss daneben, von welchem eigenthümlichen Dunkel ihr gegenseitiges Verhältniss gedrückt ist. Schwerlich gibt es eine andre religiöse Gemeinschaft, bei der wie bei den Waldensern das kirchenhistorische Urtheil einen solchen Umschwung in so kurzer Zeit erlebt hätte, und jeder neue Schritt vorwärts in der Forschung nur auf dem Wege einer Art literarischen Criminalprocesses auf Schuld der Fälschung oder relative Unschuld den erhobenen Anklagen gegenüber gethan werden müsste.

Von dieser Seite hauptsächlich ist der Zweck dieses Versuches zu würdigen. Es wird für Viele die Textausgabe der hier zum ersten Male kritisch be-

arbeiteten Katechismen beider Kreise ihren selbständigen Werth haben. Ein Blick in den „Anhang“ namentlich kann belehren, was dabei für Herbeischaffung neuer diplomatischer Unterlagen sowie zur Beleuchtung der vorhandenen und bekannten neu geleistet ist.

Aber der viel mühevollere und vielleicht auch folgenreichere Theil dieser Arbeit liegt auf historischem Gebiet. Die Katechismen dienen als Documente des Wechselverkehrs beider Religionsgemeinschaften. Und während meine unmittelbaren Vorgänger in der Bearbeitung dieses Gebietes aus dem verwandten Inhalt beider Schriften auf Abhängigkeit, resp. auf Fälschung Seitens der Waldenser erkannt haben — worüber allerdings bei andren angeblich Waldensischen Schriften gar kein Zweifel walten kann — will ich versuchen grade aus diesen beiden Actenstücken den Beweis herzustellen, dass umgekehrt auch von Waldensischer Seite her ein Einfluss durch Schriften auf die Böhmen geübt worden ist. Deshalb reden wir im eigentlichen Sinn von einem Wechselverhältniss beider Kreise.

Als Mittel der Beweisführung dienen theils von Prof. Herzog in Erlangen aufgewiesene Manuscripte in Dublin, wie ich diesem in der Gegenwart wol bedeutendsten Kenner der Waldensischen Literatur und Geschichte überhaupt die liberalste und freundschaftlichste Unterstützung meiner Arbeit danke, obgleich die Resultate derselben theilweis von den seinigen abweichen. In seiner neuesten Aussprache über die Waldenser in dem betr. Artikel des Reallex. hält Herzog noch die Abhängigkeit des Waldenser-Katechismus von dem der Böhmischen Brüder aufrecht,

während doch der letztere in dieser Recension sicher zwischen 1520 – 22 verfasst ist, und der Waldenser-Katechismus, wie wir nachzuweisen versuchen, um 1498 entstanden sein wird.

Die Anhaltepuncte für die letztre Zeitbestimmung liegen in dem Verhältniss des Katechismus zu der Waldensischen Schrift vom Antichrist, das vielleicht gelungen ist in entscheidender Weise näher zu bestimmen, sowie andrerseits in dem Zusammenhang in welchem die letztre Schrift selbst wieder mit Documenten steht, deren Entstehung sich zweifellos von dem Austausch der Waldenser mit den Böhmischen Brüdern im Jahre 1498 herschreibt. Auf ihre Bedeutung hat schon Herzog hingewiesen.

Andrerseits bin ich durch die Güte des Herrn Prof. Gindely in Prag, dessen grosse Verdienste um die Geschichte der Böhmischen Brüder allgemein bekannt sind, sowie durch die bereitwillige Unterstützung Seitens der verehrten Archivdirection in Herrnhut in den Stand gesetzt worden, die Schlüsse aus den Waldensischen Documenten durch übereinstimmende Zeugnisse aus handschriftlichen Quellen der Böhmischen Brüder zu begründen. Das entscheidende Moment bildet in diesem Fall die Thatsache, dass hier einmal die Böhmischen Documente selbst den Waldensern ein ausdrückliches Recepisse über von ihnen empfangene Schriften ausstellen, was sich schon aus dem Geschichtswerk Gindely's über die Böhmischen Brüder ersehen liess.

Vielleicht ist es auch gelungen, im Allgemeinen die richtige Würdigung der Böhmischen Geschichtsquellen nach dieser Seite zu fördern, und der Thatsache der frühen Anwesenheit von eigentlichen Wal-

densern in Böhmen und ihres Einflusses auf die Entwicklung der Böhmischen Brüder zur Anerkenntniss zu helfen. Dass dieses Ziel nicht einseitig verfolgt, sondern die Bedeutung der Böhmischen Brüder sowol im Allgemeinen, als der Einfluss der Böhmischen Lehr- und Glaubensentwicklung auf die Waldenser seit der *Confessio Taboritarum* insbesondre, unparteiisch gewürdigt worden, wird ein Einblick in die Capp. II und III bestätigen. Solchen, die nicht bereits näher vertraut sind mit den besondren Fragen, um die es sich hier handelt, würde überhaupt zu rathen sein, die Lectüre dieser kleinen Studie mit Cap. III zu beginnen, da dort die historische Grundlegung gegeben wird.

Am Anfang von Cap. II findet man die so nöthige Orientirung über die Confessionen der Böhmischen Brüder, welche Berührungspuncte mit Waldensischen Schriften bieten. Ich habe die Zusammenstellung dieser Berührungspuncte bedeutend bereichern können, obgleich mit der Mehrung der Beweise für Identität des Inhaltes Waldensischer Schriften mit Böhmischen Confessionen nur dem gegnerischen Standpuncte, wie ihn namentlich Prof. Dieckhoff in Rostock vertritt, in die Hände gearbeitet zu werden scheinen könnte. Die ganz unbekannt gewordne Confession von 1524 war ich so glücklich in einer deutschen Uebersetzung von 1525 in der fürstlich Oettingen-Wallersteinischen Bibliothek zu Kloster Mayhingen bei Nördlingen aufzufinden, zu deren seltnen Schätzen mir durch die Liberalität des Herrn Domänenrathes Freiherrn von Löffelholz der Zugang eröffnet wurde.

Für Unterstützung mit literarischen Hilfsmitteln und Berathung in einzelnen schwierigen Fragen habe

ich ausser den an den betreffenden Stellen dankbarst namhaft gemachten Gelehrten und Freunden, hier noch den Bibliothekverwaltungen von München, Dresden, Göttingen, Erlangen, Ulm, Wittenberg u. A. sowie den Herren Proff. Diez in Bonn, Rud. v. Raumer in Erlangen, Schmidt in Strassburg, Zarncke in Leipzig; Herrn Dr. Geffcken in Hamburg, Dr. Frommann in Nürnberg, Dr. Behrnauer in Dresden, Dr. Laurent, dermalen in Neuendettelsau, und Oberappellrath Freiherr von Tucher in München, dem feinen Kenner der Hymnologie der Böhmischen Brüder, öffentlich meinen ergebensten und wärmsten Dank auszusprechen.

Den ersten Entwurf zu der deutschen Uebersetzung des Waldenser-Katechismus hatte Herr Pfr. Meyer, gegenwärtig in New-York, anzufertigen übernommen. Es lag damals nur im Plan eine Textausgabe beider Katechismen für den Zweck allgemeiner Bekanntschaft herzustellen, zu deren selbständiger Besorgung ich dem Genannten die Bearbeitung des Waldenser-Textes und die diplomatische Herstellung des deutschen Katechismustextes der Böhmischen Brüder zugesichert hatte. Ich hoffte, dass eine blose Parallelausgabe als Unterlage genügen dürfte für Begründung einer Meinungsäusserung, die ich einer Ansicht Dieckhoff's gegenüber in meinem System der Katechetik I S. 548 f. gewagt hatte. Es zeigte sich aber bald, dass die Aufgabe umfänglicher zu fassen sei, um den vollen Gewinn für die historische Forschung zugleich abzuwerfen.

Die für den April schon erhoffte Vollendung des Drucks hat sich durch den Tod des seligen Theodor Bläsing, eines Mannes und Verlegers von seltnen

Eigenschaften, sowie durch wiederholte Störungen in der Druckerei um Monate verzögert. Dadurch ist es möglich geworden, manche werthvolle Notiz oder Berichtigung nachzubringen und namentlich die Zahl der Anfangs allein bekannten vier alten Drucke vom Brüder-Katechismus zu verdreifachen. Für die Darstellung aber erwuchs daraus manche Jnconvenienz, die man damit entschuldigen wolle.

Es ist keine Arbeit, welche die Befriedigung gewährt, eine eigentliche Lebensfrucht für's Leben zu bieten. Möge um so mehr ein wirklicher Gewinn für geschichtliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Lohn der, wie sich leicht zeigen wird, mühereichen Untersuchung sein, und dieser Versuch auf einem den eigentlichen Studien des Verfassers fremderen Gebiete freundliche Aufnahme und nachsichtige Beurtheilung finden.

Erlangen den 4. August 1863.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Das Interesse des Gegenstandes und der Werth der Texte.

Ein allgemein historisches und das speciell katechetische Interesse ist es, auf dessen Befriedigung diese Parallelausgabe der beiden ältesten Katechismen abzielt. Unter den vorreformatorischen Erscheinungen gebührt ja dieser Name in dem Sinn, in welchem man ihn anzuwenden pflegt, soweit die Kenntniss bis jetzt reicht ausschliesslich diesen beiden Schriften. Am unmittelbarsten wird sich daher, so darf man glauben, der Antheil der Katecheten an diesem Unternehmen geltend machen. Der Katechismus der Böhmischen Brüder lag Luther selbst nur wenig Jahre früher vor, ehe man anfing in seinem Kreise auf ein ähnliches Buch Bedacht zu nehmen. Kann auch von einer directen Einwirkung, die Luther's Katechismen von daher erfahren hätten, nicht geredet werden, so liegt es doch sehr nahe, dass die Thatsache einen Anstoss mehr gegeben habe, für die eignen Bedürfnisse Aehnliches zu schaffen. Die Praxis der Böhmischen Brüder verdiente in der That als ein leuchtendes Beispiel für geistliche Pflege der Jugend betrachtet zu werden. Und entspricht formell das Büchlein diesem Ruhme nicht recht, so wird der Katechet mit um so höherem Interesse Luther's Leistung an einer geringeren Vorlage aus pädagogisch so bewährtem Kreise würdigen. Wenn endlich die Ansicht Beifall findet, dass der Katechismus der Böhmischen Brüder erst kurz vor der Uebergabe an Luther, wenn auch nicht grade für diesen Zweck gearbeitet ist, so bleibt der Ruhm einer vorreformatorischen

Erscheinung dem Katechismus dieser Redaction zwar nur der Hauptmasse des Stoffes nach, den wir in älteren Böhmischen Confessionen nachweisen werden. Wahrscheinlich aber fusst er auf einem älteren Fragbuch für Kinder (v. 1505 ?). Und jedenfalls bleibt er selbst immer ein eigentlicher Katechismus vor Luther's Katechismus, unabhängig von der lutherischen Reformation entstanden, und daher selbständiger und eigenthümlicher als die andern vor Luther erschienenen Katechismen aus lutherischem Kreise, die seiner Zeit Hartmann, in den „ältesten katechetischen Denkmalen der evangelischen Kirche" veröffentlicht hat (Stuttg. 1844).

In noch höherem Maasse nimmt dieses Interesse der Waldenser-Katechismus in Anspruch. Zwar stammt er nicht, wie man noch bis in die neueste Zeit behauptet hat *), aus dem 12. Jahrhundert. Die uns allein vorliegende Redaction ist jedenfalls viel jünger und entschieden grade unter Böhmischen Einflüssen entstanden. Wir können zum Theil die wörtlichen Anklänge in Böhmischen Confessionen nachweisen. Doch stellt sich nach unsrer Ansicht die Sache wenigstens so, dass ein gegenseitiger Austausch zu der merkwürdigen Uebereinstimmung beider Katechismen geführt haben muss. Dabei fällt aber dem Waldenser-Katechismus, wie es jedenfalls höchst wahrscheinlich zu machen ist, nicht nur die Ehre zu, nach bestimmten Theilen die ursprünglichere Vorlage gebildet zu haben, vielleicht im Einzelnen selbst für ältere Böhmische Confessionen; sondern namentlich gebührt ihm auch entschieden der Vorzug nach Seiten des Geschickes der Fassung und principiell durchdrungener Anlage. Der Werth, den man dem Böhmischen Katechismus mehr nur um der Bedeutung des Zeitpunctes willen zusprechen kann, an welchem er in die Geschichte der Katechismusbildung eingreift, gehört daher dem Waldenser-Katechismus um seines eigenthümlichen Charakters willen zu. Darin stellt sich unser Urtheil zu dem Dieckhoff's, der zuletzt das Verhältniss beider Katechismen gewürdigt hat, in direkten Gegensatz. Wir haben hier zu

*) Monastier in: Histoire de l'église Vaudoise. Paris 1847; vgl. Hahn in: Ketzer im Mittelalter II. Stuttg. 1847. S. 673 u. A.

begründen, was anderwärts nur angedeutet werden konnte*). Damit berühren wir aber bereits das historische Interesse, das sich bei einigem Eingehen auf die wunderbar verwickelte und doch nicht resultatlose Frage nicht minder belohnt finden dürfte, als das katechetische.

Der gewaltige Umschwung, den in neuester Zeit das Urtheil über das Alter eines grossen Theiles der Waldenser-Literatur erfahren, darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Noch in der neuesten Auflage von Neander's Kirchengeschichte werden Schriften dem 13. Jahrhundert zugewiesen, die, wie nun erwiesen ist, zum wesentlichsten Theile im 15. Jahrhundert durch Benutzung Böhmischer Quellen entstanden sind. Zwar war, seit Bossuet zuerst Zweifel erhob, manches Bedenken im Laufe der Zeit gegen dieses hohe Alter laut geworden. Aber das Verdienst, den entscheidenden Nachweis geliefert zu haben, bleibt den scharfsinnigen Abhandlungen Dieckhoff's**). Dadurch dass ihm für seine Untersuchungen manche Unterlagen fehlten, nach deren Herstellung aus den Dubliner Manuscripten durch Prof. Herzog's umsichtige und umfängliche Forschungen das Urtheil im Einzelnen sich mannigfach anders stellt, kann das Verdienst des Fundes und der richtigen Combination im Grossen und Ganzen nicht geschmälert werden. Der wissenschaftliche Gewinn aus den neueren Forschungen lässt sich auf zwei Hauptgesichtspuncte zurückführen. Man hat einerseits die Zeugnisse der Römischen Polemiker über den Charakter der Secte vor der Berührung mit der Böhmischen Reformation in ihr historisches Recht eingesetzt, gegenüber den Entstellungen späterer, namentlich Waldensischer Geschichtsschreibung, die der Secte von Anfang an einen rein reformatorischen Charakter beizulegen bestrebt waren; und andrerseits ist die Abhängigkeit eines grossen Theiles der Waldenser-Literatur von der Hussitischen Bewegung sicher nachgewiesen. Herzog blieb es dabei vorbehalten, für den Stand

*) Vgl. mein System d. Katechetik I, S. 548 f.

**) Die Waldenser im Mittelalter. Zwei histor. Untersuchungen. Göttingen 1851.

der deutschen Forschung in dieser Frage den vorläufig abschliessenden und vollendenden Schlussstein zu setzen in seiner meisterhaften Schrift über „die romanischen Waldenser"*). Unabhängig von den Dieckhoff'schen hatten seine eignen Untersuchungen ihn auf dieselbe Bahn gewiesen. Die Erforschung resp. Mittheilung der Dubliner Manuscripte boten zum Theil ganz neue Unterlagen, auf denen er, was Dieckhoff's Abhandlungen nicht gewähren wollen, einen vollständigen Ueberblick der inneren und äusseren Entwicklung der Waldenser zu geben und die Kritik seines Vorgängers auf das richtigere Maass zurückzuführen in den Stand gesetzt war.

Wesentlich in derselben Richtung nun will die vorliegende Einzeluntersuchung die historische Frage zu fördern streben. Für den kritischen Standpunct bietet sie insofern neue Unterlagen, als von Dieckhoff und Herzog nicht benutzte Quellen aus dem Kreis und Einfluss der Böhmischen Brüder in ihrer unverkennbaren Verwandtschaft mit dem Inhalt des Waldenser-Katechismus aufgewiesen werden. Mit der festeren Bestimmung jenes Einflusses lässt sich so vielleicht die Zeit der Abfassung des Waldenser-Katechismus annähernd feststellen (um 1498). Andrerseits wird der Nachweis versucht, wie trotz der Anerkenntniss jener Abhängigkeit, grade bei dem Katechismus auch die bestimmtesten Data älterer, viel weiter zurückreichender Traditionen vorhanden sind, die genuin- und altwaldensichen Charakter tragen. So würde sich das durch die Geschichte sonst auch herzustellende Zeugniss bestätigen, dass umgekehrt von den Waldensern auch directe Einflüsse auf die Böhmischen Brüder und, wie am Katechismus insbesondere sich zeigen liesse, auf Schriften aus dem Böhmischen Kreise ausgeübt worden sind.

Der Textausgabe war somit zugleich das höhere Ziel gesteckt, nicht nur eine dem allgemeinen praktischen Interesse entsprechende Gegenüberstellung beider Katechismustexte zu geben, ein Zweck, dem insbesondere auch die Beifügung einer neuen deutschen Uebersetzung des Waldenser Textes

*) Ihre vorreformat. Zustände u. Lehren, ihre Reformation im 16. Jahrh. u. die Rückwirkungen derselben. Halle 1853.

dienen sollte; — sondern einen möglichst correcten Text mit dem nöthigen kritischen Apparat herzustellen. Für den Waldenser-Text habe ich mich dabei nur auf die Referate Anderer über den Manuscriptbefund selbst stützen können. Da der Abdruck des Dubliner Textes durch Herzog (a. a. O. S. 438 ff.) nach dieser Seite entschieden die meiste Garantie gewährt, ist er im Grossen und Ganzen zu Grunde gelegt, wobei der genannte Gelehrte die grosse Güte gehabt hat, noch einzelne kleine Nachbesserungen seines eignen Abdrucks mitzutheilen, wie auch die Uebersetzung seiner Durchsicht unterlegen hat. In einer Anzahl von Fällen haben sich kleine Textänderungen unsrerseits nöthig gemacht (man vgl. die Varianten). Dabei erschien es nothwendig, die Abweichungen der früheren Textabdrücke, einer in wesentlicher Uebereinstimmung auf Perrin's Vorlage resp. Redaction zurückweisenden Recension, in Anmerkungen daneben zu stellen, da sie ebenso dazu dienen, den Werth der neuen Vergleichung ans Licht, als die Frage um die Verlässigkeit des Dubliner Textes klar vor die Augen zu stellen. Bei der späten Herstellung der letztren Handschrift (um die Mitte des 16. Jahrhunderts), könnte was sie mehr bietet so gut auf Interpolationen zu schieben, als jene Referate willkürlicher Auslassungen verdächtig sein.

Die nähere Beschreibung und Beurtheilung des Dubliner Manuscripts und die Geschichte der andren, soweit sie für uns Interesse haben, geben wir hauptsächlich auf Grund von Herzog's Referat erst im Anhang, woselbst zugleich die Resultate aus den Varianten für den Werth der früheren Textausgaben sich finden. Hier genüge die Aufzählung der verglichenen andern Ausgaben *). Bei der Seltenheit mancher dieser Werke

*) Verglichen wurden die Texte von: 1) Jean Paul Perrin *in*: *Histoire des Vaudois* (II: *Albigeois*). A Geneve 1618. 8. S. 157 ff., bezeichnet: „Per.“; 2) Jean Leger, *L'histoire generale des eglises evangeliques des Valles des Piemont*. A Leyde 1669 Fol. S. 58 ff., bez.: „Leg.“; 3) (Brez) Geschichte der unter dem Namen Waldenser berühmten und noch bestehenden Religionssecte. Leipzig 1798. 8. II, 390 ff., bez.: „Br.“; 4) Ant. Monastier, *Histoire de l'église Vaudoise*. Paris 1847. II, S. 296 ff., bez.: „Mon.“; 5) Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. II, Gesch. der Waldenser. Stuttg. 1847. 8. S. 673 ff., bez.: „Ha.“. — Der

wird diese Beigabe doppelt willkommen sein. Gegen eine so vollständige Angabe der Varianten, wie wir sie geben, könnten mancherlei Bedenken walten. Nur bei Manuscripten selbst hat diess vollen Werth. Die Drucke aber, die wir vergleichen, geben sich ja leicht und vielfach als höchst nachlässige Abschriften kund. Da können die Varianten mehr nur als Unterlage für die Beurtheilung der Sorgfalt der Abschreiber dienen. Indessen hat schon diess seinen Werth für unsre Tage, in denen nur noch ein Manuscript überhaupt zugänglich ist. Ferner beobachtet das letztere selbst offenbar keine gleichbleibende Schreibweise. Der Versuch aber, nöthige und unnöthige Varianten zu unterscheiden, ergab, dass Willkür dabei nicht zu vermeiden wäre. So zogen wir das geringere Uebel und die grössere Mühe vor, und können bei der Sorgfalt, mit der jede Differenz der Schreibart berücksichtigt ist, unsre Ausgabe auch den Sprachforschern als Unterlage empfehlen. Ihnen müssen wir auch die durchgeführte Herstellung eines correcten Textes überlassen; um so mehr, als nach dem Urtheil von competentester Stelle (s. u.) die Romanische Sprachforschung überhaupt für unsren Dialect noch viel zu wenig abgeworfen hat, um nur von sichren Grundsätzen bei Beurtheilung dieser Differenzen in Orthographie und Wortbildung reden zu können.

Mehr selbständige Arbeit noch konnten wir der Herstellung eines kritischen Textes für den Katechismus der Böhmischen Brüder widmen, für den man bisher gewohnt war, an sehr abgeleitete Quellen sich zu halten. Dieckhoff und Herzog hatten beide nur einen Abdruck von 1756 (Danzig) zur Unterlage. Der Letztere hat im Anhang seines Werkes diesen in Ehwalt, „die alte und neue Lehre der Böhmischen und Mährischen Brüder“, enthaltenen Text aufs neue abdrucken lassen, weil das Buch von Ehwalt, das auch andre sehr interessante katechetische Denkmale enthält, recht selten geworden ist. Dieser Text vertritt in der That eine Recension, die ganz entsprechend durch ältere Drucke zu belegen, nicht gelungen ist. Der „Anhang“ gibt auch hier das Nähere über das Verhältniss der einzelnen Ausgaben. Bei allem Werth aber, der jenem Text bleiben wird, lag doch in der That das Bedürf-

---

Interpolation etwa verdächtige Stellen sind im Texte durch: [ ] bezeichnet.

nise nahe, wenn ein Originaltext auch nicht zu beschaffen wäre, doch Drucke zu ermitteln, die der Zeit des Erscheinens dieses Katechismus näher stünden, als der Ehwalt'sche Abdruck v. 1756. Solcher nun bieten wir nicht weniger als vier: zwei von 1522, und je einen von 1524 und 1527.

I. Obenan stelle ich den Druck in 8. von 1522*) auf der öffentl. königl. Bibliothek zu Dresden, von dem ich schon vor Jahren mir eine diplomatisch genaue Abschrift zum Behuf des Abdrucks verschafft hatte**). Erst die genaue Vergleichung mit den andern Drucken hat mich darüber versichert, dass diese Ausgabe nicht, wie ich früher glaubte, der deutsche Originaltext, vielmehr wahrscheinlich eine in Folge der Ausstellungen, die Luther an jenem gemacht, revidirte Ausgabe ist. Die Antwort, welche den Hauptanstoss in der Abendmahlslehre bildete, ist mit der zugehörigen Frage völlig in Wegfall gekommen. Dennoch vertritt dieser Druck, verglichen mit den andern, die Alle, auch Ehwalt nicht ausgenommen, jene Frage und Antwort enthalten, im Uebrigen den Originaltext vollständiger und correcter. Bei Ehwalt ist Nr. 62 (Herzog a. a. O. S. 460) offenbar durch Nachlässigkeit eine Frage und Antwort ganz ausgefallen. An derselben Stelle leiden auch die andern, die schon in der Sprache den originalen Charakter des Dresdner Exemplares und des Ehwalt'schen Druckes viel mehr verlassen haben, an ähnlichen Incorrectheiten. Ich habe daher vorgezogen, den Text des Dresdner Exemplars unsrem Abdruck, auch nach der Orthographie unverändert, zu Grunde zu legen, weil unter den vier alten Drucken dieser entschieden der älteste ist, und bis auf die absichtliche Auslassung, die ja auch besondres Zeitinteresse hat, den Originaltext nach Form und Inhalt am vollständigsten wiedergibt.

---

*) Wol durch einen Druckfehler ist bei Geffcken, Bilderkatechismus des 15. Jahrh. S. 17, das Jahr 1521 angegeben.

**) Herr Cand. Achilles, jetzt Gymnasialrector zu Wyborg in Finnland, wolle mir erlauben, ihm hier noch nachträglich meinen Dank für die Freundlichkeit und Sorgfalt, mit der er sich dieser Arbeit seiner Zeit unterzogen hat, öffentlich auszusprechen.

II. Unter den alten Drucken folgt dann die Ausgabe in 4. vom Jahre 1522. Es ist dasselbe Exemplar, das früher in Veesenmeyer's*) Besitz war und durch die Güte des gegenwärtigen Besitzers, Herrn Prof. Hassler in Ulm, mir zur Benutzung überlassen wurde. Wir haben daran vielleicht einen Abdruck desselben Textes, aus dem der Ehwalt'sche geschöpft sein mag; aber durch viele Incorrectheiten und Verwischung des Sprachcharakters entstellt. In den Anmerkungen ist er durch „V." bezeichnet und Ehwalt durch „Eh."**).

III. Den in den Anmerkungen durch „Gk." bezeichneten Druck danke ich der gütigen Mittheilung des Herrn Dr. Geffcken, Pastor zu St. Michaelis in Hamburg, der in seinem Bilderkatechismus (S. 17) schon darauf hinwies, dass er eine Ausgabe in 4. von 1524 besitze. Sie erweist sich als ein möglicherweise unabhängiger Parallelabdruck mit der Ausgabe sub II, nicht ohne Steigerung der dort gerügten Mängel. Endlich:

IV. habe ich von der Stadtbibliothek in Ulm die Züricher Ausgabe von 1527 in 8. erlangt, auf die ebenfalls schon Veesenmeyer seiner Zeit aufmerksam machte. Sie ist nicht sowol ein Nachdruck, als eine völlige Umgiessung des alten Inhaltes, und daher nur dort für kritische Vergleichung zu benutzen, wo die Absicht vorliegt, den alten Text wesentlich unverändert zu geben. Doch gewährt sie manches Licht für den Originaltext. Wir citiren sie mit dem Buchstaben: „Z."

Dies wird genügen zu einleitender Orientirung über unsre Textausgabe, ihren Werth als solche und ihr Interesse als Unterlage für die oben bezeichneten Fragen, um deren Lösung dann die den Texten nachfolgenden Capitel arbeiten sollen. Eine Vorlegung der Acten aber und eine neue Untersuchung ist dadurch um so unmittelbarer nothwendig gemacht, als durch Dieckhoff's Darstellung, der ersten und einzigen eingehenden bisher, das Verhältniss beider Katechismen völlig verschoben erscheint.

*) Vgl. dess. literar.-bibl. Nachrichten von einigen ev.-catechet. Schriften. Ulm 1830. S. 8.

**) Ueber eine Ausgabe von 1523, im Besitz der Seminarbibliothek zu Wittenberg, kann vielleicht noch im Anhang näher berichtet werden.

A.

Der Katechismus der Waldenser.

LAS INTERROGACIONS MENORS.

Las interrogacions menors.*)	Die kleineren Fragen.
1) *Si tu fosses demandà qui siès-tu? Respont:* *Yo soy creatura de Dio racional e mortal.*	1) Wenn du gefragt wirst, wer bist du? so antworte: Ich bin ein Geschöpf Gottes, vernünftig und sterblich.
2) *Dio perque te ha creà?* *Di. Afin que yo conoissa lui meseyme e cola e havent la soa gracia meseyme sia salvà.*	2) Wozu hat dich Gott geschaffen? Auf dass ich ihn erkenne und ihm diene und durch seine Gnade selig sei.

*) Dieselbe Ueberschrift bei Perr. u. Mon. Accente, die bei Herz. fehlen, Leg. u. A. ohne Consequenz setzen, geben wir nach Grüzmacher's Grundsätzen (Waldensische Sprache im Herrig, Archiv XVI, 369 ff.). Bei Allen, ausser Herzog, der Fragende: *lo Barba*, der Antwortende (ausser Ha.): *l'enfant*; im Verlauf wird Fr. und Antw. nur durch D. und R. *(demande et réponse)* unterschieden. Herzog bietet nur bei den Antworten: *Di.* i. e. *discipulus*. Wir haben zur Erleichterung der Uebersicht und Vergleichung die Fragen numerirt. Wo eine Lesart Allen ausser Herzog gemeinsam ist, habe ich Caet. o. oder Rel. gesetzt.

1) Mon.: *fosse*. Caet. omn.: *Respond.* *Yo soy*, was in allen Drucken fehlt, aus privaten Mittheilungen von Prof. Herzog. Caet. o.: *rational*. Perr., Leg., Mon.: *et*.

2) Perr., Mon.: *Per que Dio te a crea?* Leg., Ha.: *P. q. D. t'a crea?* Br., Ha.: *que y o.* Leg., Br., Ha.: *connoissa*, Mon.: *connaissa*. Perr., Leg., Mon.: *luy meseime*. Br., Ha.: *lui meseime*. Perr. überall *et*. Perr., Leg., Br., Mon., Ha.: *avent*. Caet. o. fehlt *soa*. Caet. o.: *gratia*. Perr., Br., Ha.: *de lui meseime*. Leg. Mon.: *de luy meseime*.

3) *En que ista la toa salù?*
Di. En tres vertùs substantials de necessità pertenent a salù.

3) Worauf steht deine Seligkeit?
Auf drei Grundtugenden, die nothwendig zur Seligkeit gehören.

4) *Quals son aquellas?*
Di. Fè, sperancza e carità.

4) Welche sind das?
Glaube, Hoffnung u. Liebe.

5) *Per que cosa provarès aiczo?*
Di. L'apostol scriv. 1 Cor. 13: aquestas cosas permanon, fè, sperancza e carità.

5) Womit beweisest du das?
Der Apostel schreibt 1 Cor. 13: Diese bleiben, Glaube, Hoffnung und Liebe.

6) [*Qual es la prumiera vertù substancial?*
Di. La fè. Car l'apostol di: non possibla cosa es placzer a Dio senza la fè. Mas a l'appropiant a Dio conven creyre, car el es e serè reguiardonador de li cresent en si.]

6) Welches ist die erste Grundtugend?
Der Glaube. Denn der Apostel sagt: nicht möglich ist es Gott zu gefallen ohne den Glauben. Wer aber Gotte naht, muss glauben, dass er ist und dass er ein Vergelter ist und sein wird denen, die an ihn glauben.

7) *Qual cosa es la fè?*
Di. Segond l'apostol Hebr. 11 es subsistencia de las cosas de sperar e argument de las non appareissent.

7) Was ist der Glaube?
Nach dem Apostel Hebr. 11 ist er die Grundfeste von dem, was man hoffet und der Beweis von dem, was unsichtbar ist.

8) *De quanta maniera es la fè?*

8) Wie vielerlei Art ist der Glaube?

---

3) Perr., Leg., Br., Ha.: *salut.* Mon.: *pertenant.* Br., Ha.: *salut.*

4) Br., Ha.: *sont.* Caet. o.: *esperança* und so überall.

5) Caet. o.: *provaras aizo;* Herz. gibt richtig d. Futur. Perr., Leg.: *scri.*

6) Fr. u. A. fehlen: Caet. o. Herz.: *en cresent si.* Es müsste wenigstens wol heissen *en si (reflexiv) cresent.*

7) Perr., Leg., Mon.: *es Fe?* Br., Ha.: *e fè?* Caet. o.: *second.* Br., Ha.: *l'apostal.* Caet. o.: *es una subsistentia.* Perr., Mon.: *de esperar.* Leg., Br., Ha.: *da esperar.* Perr. *(et)* Leg., Br., Mon., Ha.: *e un arg.* Br.: *apparaisent.* Ha.: *apparaissent.*

8) Mon.: *manieras.* Br., Ha.: *è la fè?*

Di. De doas manieras, czo es viva e morta.

Zweierlei, er ist lebendig und todt.

9) *Qual cosa es fè viva?*
Di. Lo es aquella, laqual obra per carità, testificant l'apostol Gal. 5; [czo es l'observancza de li comandament de Dio. Fè viva es creyre en Dio, czo es amar luy meseyme e gardar li seo comandament.]

9) Was ist der lebendige Glaube?
Es ist derjenige, welcher durch Liebe thätig ist, wie der Apostel Gal. 5 bezeugt, d. h. durch die Erfüllung der Gebote Gottes; lebendiger Glaube ist an Gott glauben, d. h. ihn lieben und seine Gebote halten.

10) *Qual cosa es fè morta?*
Di. Segond Sanct Jaques, la fè, s'ilh non ha obras, es morta en si meseyme; e dereco, la fè es ociosa sencza las obras. O fè morta es creire esser Dio, creyre a Dio, creyre de Dio, e non creire en Dio.

10) Was ist der todte Glaube?
Nach St. Jakobus ist der Glaube, wenn er nicht Werke hat, todt in sich selber; und abermals: der Glaube ist müssig ohne die Werke. Oder todter Glaube ist es zu glauben, dass Gott sei, Gott zu glauben, von Gott zu glauben, und nicht in Gott zu glauben.

11) *De laqual fè siès-tu?*
Di. De la vera fè catholica e apostolica.

11) Welches Glaubens bist du?
Des wahren katholischen und apostolischen Glaubens.

12) *Qual es aquella?*
Di. Lo es aquella, la qual al conselh de li apostol es

12) Welcher ist das?
Es ist derjenige, welcher auf dem Concile der Apo-

Mon.: *dous.* Caet. o.: *zo.* Perr., Leg., Br., Ha.: *et morta.*

9) Br.: *La es.* Caet. o.: *que obra per carita.* Das übr. fehlt.

10) *second* wie 7. Perr., Mon.: *silli.* Leg., Br., Ha: *s'illi.* Caet. o.: *a obras.* Caet. o.: fehlt *en si meseyme.* Caet. o.: *dereço.* Caet. o.: *sensa.* Caet. o. fehlt: *creyre a Dio.* Perr., Leg., Mon.: *creire de.* Br., Ha. fehlt: *creyre de Dio.* Perr.: *et non creyre en Dio.*

12) Caet. o.: *la es aquella; lo* ist wie 9.) neutrisch gemeint. Perr., Leg., Mon.: *laqual.* Caet. o.: *conseill.*

despartiá en docze articles.	stel in zwölf Artikel getheilt worden ist.
13) *Qual es aquella?*	13) Welcher ist das?
Di. Yo creo en Dio lo payre tot poissent.	Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen etc.
(Folgt das ganze apostolische Symbolum.)	
14) *Per qual cosa poyes-tu cognoyser, car tu crees en Dio?*	14) Woran kannst du erkennen, dass du an Gott glaubst?
Di. Per ayczo, car yo say e gardo li comandament de Dio.	Daran, dass ich kenne und bewahre die Gebote Gottes.
15) *Quanti son li comandament de Dio?*	15) Wie viele Gebote Gottes gibt es?
Di. Dix, coma es manifest en Exodi 20 e Deuteronomio 5.	Zehn, wie aus Exod. 20 und Deuteron. 5 hervorgeht.
16) *Quals son aquilh?*	16) Welche sind das?
Di. O Israel au, lo teo Segnor Dio es un. Non aurès Dios strang devant mi. Non farès a tu entalhament ni alcuna semblancza de totas aquellas cosas que son al cel. Es folgen die übrigen Gebote. Beim 4. ist beigefügt: *si alcun aurè maudit*	O Israel höre, dein Herr Gott ist einer. Du sollst nicht haben fremde Götter vor mir. Du sollst dir nicht machen Bild, noch irgend ein Gleichniss von allem was im Himmel ist. Es folgen die übrigen Gebote. Beim 4. ist beige-

Caet. o.: *despartia;* dgl.: *doze.*

13) Perr.: *paire.* Caet. o.: *poissant.* (Ha.: *paissant.*) (Br.: *tot-poissant.*) Den Originaltext des Symbols geben wir im Anhang.

14) Br., Ha.: *poyes.* Caet. o.: *cognoscer;* dgl. *que tu.* Herz. allein *cres*, gegen Grüzm. 373. Perr., Leg., Mon.: *Per aizo. Car.* Br., Ha.: *Peraizo.* Perr., Leg., Br., Ha.: *et (e) garde.* Caet. o.: *commandament.*

15) Caet. o.: *commandament;* dgl. *Dies.* Leg., Br., Ha.: *com' ès.* Caet. o.: *Exode*, ohne Capitelangaben.

16) Caet. o.: *aquilli.* Br., Ha.: *aulo.* (!) Caet. o. fehlt: *Dio es un.* Caet. o.: *Dio* statt *Dios.* Leg., Br., Ha.: *estrang.* Ha.: *fares tu.* Br.: *fares a ni.* Perr., Leg., Br., Ha.: *entaillament.* Mon.: *entailment.* Caet. o.: *semblança;* etc. nach: *al cel.* Das Uebr. fehlt.

al payre e a la mayre, o aurè ferì lo paire e la maire, mora de mort. — fügt: wenn jemand den Vater oder die Mutter verflucht, oder den Vater und die Mutter schlägt, der soll des Todes sterben.

17) *En que pendon tuit aquisti comandament?* — 17) Worin hangen alle diese Gebote?

Di. En li duy grand comandament, czo es amar Dio sobre totas cosas e lo proyme enayma tu meseyme. — In den zwei grossen Geboten, nämlich du sollst lieben Gott über alle Dinge und deinen Nächsten wie dich selbst.

18) *Qual es lo fundament d'aquisti comandament, per liqual un chascun deo intrar a vita, sencza loqual fondament non se pò degnament far ni complir li comandament de Dio?* — 18) Welches ist der Grund dieser Gebote, durch welche jeder zum Leben eingehen muss, ohne welchen Grund noch die Gebote Gottes nicht gebührend gethan noch erfüllt werden können?

Di. Lo Segnor Y. Cr. del qual di l'apostol 1. Cor. alcun non pò pausar altre fondament stier aquel qu'es pausà, loqual es Jesu-Crist. — Der Herr Jesus Chr., von welchem der Apostel 1. Cor. sagt: niemand kann einen andern Grund legen ausser dem, welcher gelegt ist, welcher ist Jesus Chr.

Aurè ist Futur; *ferì Part. perf. pass.* 3. Conj. Vgl. Grüzm. 388.

17) Perr., Leg., Br., Ha.: *commandament.* Mon.: *commandement.* Caet. o. fehlt: *li.* Caet. o.: *dui;* dgl. *comm.;* dgl. *ço.* Perr.: *proyeme.* Perr., Leg.: *enaimma.* Br., Mon., Ha.: *enaima.* Perr., Leg., Br., Mon.: *meseime.*

18) Caet. o.: *fondament.* Perr., Leg.: *daquisti.* Caet. o.: *comm.* Perr., Leg., Br., Ha.: *li qual.* Perr., Leg., Mon.: *sença.* Br., Ha.: *senza.* Br.: *fondement.* Leg.: *dognament.* Br.: *degnamant.* Caet. o.: *comm.;* dgl. fehlt: *de Dio.* Perr., Mon.: *Jesu Christ.* Leg.: *Jesus Christ.* Br., Ha.: *Jesu-Krist.* Br., Ha.: *l'apostal.* Perr., Leg., Br.: *no po; pausar* nach Perr., Leg., Mon. *pousar* bei Herz. Wir geben pausar wie nachher *pausa* u. Grüzm. 376. Br., Ha.: *pauzar.* Mon.: *autre.* Perr., Leg.: *fundament.* Perr., Leg., Mon.: *ques.* Perr., Leg., Mon.: *Jesu Christ.* Br., Ha.: *Jesu-Krist.*

19) *Per qual cosa pò venir l'ome a aquest fondament?*
Di. Per la fè, diczent Peire: Vè vos, yo pausarey en Syon sobeyrana peira cantonal, eslegia e preciosa, aquel que creyre en luy, non serè confondù. E lo sol Segnor dis: aquel que cres en mi ha vita eterna.

19) **Wodurch kann der Mensc zu diesem Grunde kommen**
Durch den Glauben, wie Pe trus sagt: Siehe, ich leg in Zion einen unvergleichli chen Eckstein, einen ausei wählten u. köstlichen, we an ihn glaubt, der soll nich zu Schanden werden. Un der Herr spricht: wer a mich glaubt, hat ewige Leben.

20) *En qual maniera pois-tu conoysser, car tu crees en Y. Cr.?*
Di. Per ayczo, car yo conoisso lui meseyme veray Dio e veray home, nà e passionà etc. per la mia redempcion, justificacion, e amo luy

20) **Woran kannst du erkennen dass du in Jesum Christun glaubst?**
Daran, dass ich ihn al wahren Gott und wahrei Menschen erkenne, der ge boren ist und gelitten ha zu meiner Erlösung, Recht-

---

19) Caet. o: *l'home*. Br.: *a quest;* wol richtige Correctur. Perr., Leg., Br., Ha.: *dizent*. Mon.: *disent*. Caet. o.: *S. od. Sanct Peire*. *Ve vos* mit Recht nach allen Uebr. Herz.: *Vevos*. Caet. o.: *pausaray;* dgl.: *Sion*. Vor *sob*. Leg., Br., Mon., Ha : *la*. Perr.: *sobrirana*. Leg., Br., Ha.: *soberirana*. Mon.: *soberitana (!)*. Perr., Br., Ha.: *et*. Perr., Leg.: *pretiosa*. Br., Ha.: *a quel*. Perr., Leg., Br., Ha.: *Et*. Rel. fehlt: *sol*. Perr.: *Seignor*. Rel.: Perr.: *creyra*. Perr., Mon.: *cree; cres* hier 3. P. Grüzm. 374. Rel.: *a vita*. Leg.: *aeterna*.

20) Caet. o.: *pos tu*. Br.: *connoysser*. Perr.: *conoisser*. Leg.: *conosser*. Herz.: *cres* wie 14. Caet. o.: *que tu crees;* und fehlt: *en Y. Cr*. Daraus ist bei Leg., Br., Mon., Ha. das: *En ço ch'yo* am Anfang der Antwort entstanden, wofür Perr. blos: *Ca yo*. Leg., Mon., Ha.: *conoysso*. Br.: *connoysso*. Perr., Leg., Mon.: *luy meseime*. Br., Ha.: *lui meseime*. Perr., Br., Ha.: *et veray*. Nach *passionà* fehlt bei Herz. gegen Alle: *etc*. Leg.: *par la*. Caet. o.: *redemtion, justification etc.;* nur Perr. (wie Herz.) statt dessen: *et amo*. Mon.: *lui*.

meseyme e desiro complir li comandament de luy.

fertigung, und dass ich ihn liebe und seine Gebote zu erfüllen begehre.

) *Quanti son li comandament de luy?*
Di. VI. Lo prumier, non te irarès al teo frayre. Lo II. non veser la fena a cubitar ley. Lo III. non laissar la molher si non per causa de fornicacion. Lo IV. non jurar al postot. Lo V. non contrastar al mal. Lo VI. amar li enemis e far ben a aquilh que eyreron vos.

21) Wie viele sind seine Gebote?
Sechs. Das erste, du sollst deinem Bruder nicht zürnen. Das zweite, du sollst nicht ansehen das Weib ihrer zu begehren. Das dritte, du sollst die Ehefrau nicht entlassen ausser wegen Hurerei. Das vierte, du sollst durchaus nicht schwören. Das fünfte, du sollst nicht widerstreben dem Uebel. Das sechste, liebet eure Feinde und thut wohl denen, die euch hassen.

) *Per qual cosa se perven a las vertùcz essentials, czo es a la fè, a l'esperancza e a la carità?*
Di. Per li don del sant sperit.

22) Wie gelangt man zu den wesentlichen Tugenden, dem Glauben nämlich, der Hoffnung und der Liebe?
Durch die Gaben des heiligen Geistes.

) *Quanti son li don del sant sperit?*
Di. VII: sapiencia, entendament, conselh, fortalecza, 'sciencia, pietà e temor de Dio.

23) Wie viele Gaben des heiligen Geistes gibt es?
Sieben: Weisheit, Verstand, Rath, Muth, Erkenntniss, Frömmigkeit und Gottesfurcht.

Caet. o.: *meseime*. Perr., Br., Ha.: *et*. Caet. o.: *comm*.

21) Caet. o. fehlt die ganze Fr. u. Antw. Herz.: *dil teo*.

22) Rel.: *vertus*. Rel., exc. Mon.: *zo*. Bei Rel. fehlen alle drei *a*. Rel.: *l'esperança*. Leg.: *Par*. Rel.: *sanct Esperit*.

23) Rel. fehlt Fr. u. A. Herz.: *Quant*; aber s. oben 21 und Grüzm. 381.

24) *Si tu creyès al sant sperit?*
Di. Yo creo, car lo sant sperit, procedent del paire e del filh, es una persona de Trinità, ma segond la divinità es aigal al paire e al filh.

24) Glaubst du an den heiligen Geist?
Ich glaube, dass der heilige Geist, ausgehend vom Vater und vom Sohne, eine Person der Dreieinigkeit ist; aber nach der Gottheit ist er gleich dem Vater und dem Sohne.

25) *Tu creyès Dio paire, Dio filh, Dio sperit sanct esser tres en personas; donca tu has tres Dios?*
Di. Non hay (?) tres Dios.

25) Du glaubst, dass Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist in drei Personen bestehe; also hast du drei Götter?
Ich habe nicht drei Götter.

26) *Emperczo tu n'as nommà tres?*
Di. Aiczo es per raczon de la differentia de las personnas, ma non per raczon de la essenczia de la divinità; car ja sia czo que el es tres en personnas, emperczo el es un en essencia.

26) Aber hast du nicht doch drei genannt?
So ist es was die Unterschiedenheit der Personen, aber nicht, was das Wesen der Gottheit betrifft; denn obschon es sein mag, dass er drei in Personen ist, so ist er doch eins im Wesen.

27) *Aquel un Dio alqual tu creyès en qual modo l'adoras-tu e coles?*

27) Wie verehrst und dienst du dem einen Gott, an welchen du glaubst?

---

24) Rel.: *Cres tu al sanct Esperit?* Rel.: *Yo y creo. Car ...* Rel.: *sanct Esperit.* Leg., Br., Ha.: *dal Paire.* Leg., Br., Mon., Ha.: *dal F.* Rel.: *Filli.* Br., Mon., Ha.: *personna.* Rel.: *de la Trinita.* Rel. statt *ma: e (et).* Rel.: *second.* Rel.: *filli.*

25) Rel.: *Tu crees.* Rel.: *filli.* [Hier Alle: *sperit sanct.*] Rel.: *personnas.* Rel.: *donc.* Rel.: *tu as.* Rel.: *ay tres;* fehlt: *Dios.*

26) Perr.: *Emperzo.* Leg., Br., Mon., Ha.: *Emperço.* Perr.: *nas.* Rel.: *Aiço.* Rel.: *rason,* beide Male. Rel.: *Essentia.* Mon.: *ja sia ço.* Leg., Perr.: *jasiaço* (übers.: *jacoit.*) Br., Ha.: *jaziaço* (Br. übers.: gleichwohl) (*ja* = *jam* [ital.: *gia*]: *czo que* = *aiczo que* [ital.: *acciocke*], Grüz. 401). Perr.: *personas.* Rel.: *emperço.* Rel.: *Essentia.*

27) Rel.: *Aquel Dio.* Mon.: *al qual.* Rel.: *crees.* Rel.: *l'adores tu.*

Di. Yo l'adoro per adoracion de latria exterior e interior; exterior per plegament de genoulh, per eslevament de mans, per enclinament, per stendament, per hymnis, per cant spirituals, per dejunis, per festivetàs, per envocations; ma interiorament per pietosa affection, per voluntà apparelha a totas cosas ben placzent a si; ma yo lo colo per fè, per sperancza e per carità en li seo comandament.

Ich verehre ihn durch die Verehruug des inneren und äusseren Gottesdienstes; äusserlich durch Knieebeugen, Händeerheben, Neigen, Ausstrecken, durch Loblieder, durch geistliche Gesänge, durch Fasten, durch Feste, durch Anrufungen; aber innerlich durch kindliche Liebe, durch gleichen Willen mit ihm in Allem was ihm wohlgefällig ist. Ich diene ihm aber durch Glauben, Hoffnung und Liebe nach seinen Geboten.

28) *Si tu adoras alcuna autra (cosa) e coles enayma Dio?*
Di. Non.

28) Verehrst du noch irgend etwas anders wie Gott und dienst du dem?
Nein.

29) *Perque?*
Di. Per lo seo commandament, loqual el mande destreitament, diczent: Tu adorarès lo teo Segnor Deo e servi-

29) Warum?
Wegen seines Gebotes, welches er ausdrücklich geboten, indem er spricht: du sollst anbeten deinen Herrn

---

Perr.: *ladoro.* Rel.: *adoration* (Br.: *adorationi*). Mon.: *piegament.* Rel.: *genouilli.* Rel.: *eslevation,* ohne *per.* Br., Mon., Ha.: *inclinament.* Rel. fehlt: *per stendament.* Br.: *jejunis.* Rel. fehlt: *per festivetas.* Br.: *interirorement.* Perr., Leg.: *piatosa.* Mon.: *volonta.* Rel.: *appareilla.* Rel.: *placent.* Rel.: *yo colo.* Rel.: *esperança.* Perr.: *charita.* Rel.: *commandament.*

28) Perr., Leg., Mon., Ha.: *Adores tu (adores-tu) alcuna otra cosa.* Br.: *Adoras-tu alcona otra* (ohne *cosa*). Leg., Br., Ha.: *coles come.* Perr., Mon.: *coles coma.*

29) Perr., Leg.: *Per que?* Perr.: *Per li seo.* Ha.: *loquel.* Br.: *destraitament.* Rel.: *disent.* Rel.: *adoreres.* Rel.: *Dio* (Mon.: *Dieu*).

rès a lui sol. Encara: La mia gloria non la donarey a l'autre. E dereco: Yo vivo, dis lo Segnor, car tot genolh serè plegà a mi. E lo sol Cr. dis Joh. 4: Lo serèn verays adoradors, liqual adorarèn lo paire en esperit e en verità. E l'angel non volc esser adorà de sant Johan. Apoc. 22, ni Peire de Corneli Act. 10. [*E afin que yo non adorès alcuna cosa en cel e en terra e en mar, el comande per aspre comandament, diczent: Non aurès Dios strang. Non farès a tu entalhament ni imaginas etc. Non adorarès lor ni colrès, mas adorarès lo Segnor Dio e servirès a luy sol.*]

Gott und ihm allein dienen. Desgleichen: Ich will meine Ehre keinem andern geben. Und abermals: So wahr ich lebe, spricht der Herr, alle Kniee werden sich vor mir beugen. Und der einige Christus spricht Joh. 4: Es wird wahrhaftige Anbeter geben, welche den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten werden. Und der Engel wollte nicht angebetet werden von St. Johannes Apoc. 22, noch Petrus von Cornelius Act. 10. Und damit ich nicht irgend etwas im Himmel, auf der Erde und im Meer anbete, befahl er durch ein strenges Gebot: Du sollst nicht fremde Götter haben. Du sollst dir nicht machen ein Bildniss noch Gleichniss etc. Du sollst sie nicht anbeten, noch verehren, sondern du sollst anbeten den Herrn Gott und ihm allein dienen.

Rel.: *luy*. Perr.: *donnarey* (Mon.: *donnaray*). Leg., Br., Ha.: *donneray*. Rel.: *li autre*. Rel.: *Et* (Mon.: *e*) *dereço*. Perr.: *seignor*. Rel.: *e (et) tot genoil*. Perr., Leg., Mon.: *Et (e) Jesu Christ*. Br., Ha.: *Jesu-Krist*. (Alle ohne *lo sol*.) Br., Ha.: *dit*. Rel. fehlt: *Joh. IV*. Rel.: *vrays*. Ha.: *la paire*. Br.: *esprit*. Leg., Br., Ha. fehlt *en* vor *verita*. Br., Mon., Ha.: *vole*. Rel.: *sanct*. Rel. fehlt Citat. Rel.: *Corneilli* (Br.: *corneille*). Das Uebrige nach Act. 10. fehlt.

30) *En qual modo envocas aquest teo Dio?*
Di. Lo meo paire mot amà.

31) *En qual modo oras?*
Di. Yo oro de la oration liorà per lo filh de Dio, diczent: paire nostre, qui siès en li cel. pater noster, qui es in celis.

32) *Qual cosa es* **vertu substancial autra** *de necessità pertenent a salù?*
Di. Lo es **la carità.**

33) *Qual cosa es carità?*
Di. Lo es un don del sant sperit, per loqual es reformà l'arma en voluntà, enlumenà per fè, per laqual creo totas cosas de creyre, fauc totas cosas de far, spero totas cosas de sperar. O carità es cara conjoncion de la voluntà humana cum la divina, enayma que l'ome volha czo que Dio vol, e non volha las cosas contrarias. [E per ayczo en la canoniczi de Johan. appella Dio carità.

30) In welcher Weise rufst du diesen deinen Gott an? Als meinen vielgeliebten Vater.

31) Wie betest du?
Ich bete mit dem Gebete, welches durch seinen Sohn überliefert ist, indem ich spreche: Vater unser der du bist im Himmel.

32) Welches ist die **andre Grundtugend**, die zur Seligkeit nothwendig ist?
Das ist die Liebe.

33) Was ist die Liebe?
Sie ist eine Gabe des heiligen Geistes, durch welche die Seele nach Seite des Willens wiederhergestellt ist, durch den Glauben erleuchtet, kraft dessen ich alles glaube, was zu glauben ist, alles thue, was zu thuen, alles hoffe, was zu hoffen ist. Oder Liebe ist die innige Verbindung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, also dass der Mensch das will, was Gott

---

30) Rel. fehlt Fr. u. A.

31) Rel.: *filli.* Rel.: *disent.* Rel.: *Nostre p. etc.* Leg., Br., Ha.: *N. peire.* Rel. fehlt d. Anfang auf Lateinisch.

32) Rel. fehlt: *cosa.* Rel.: *es l'autra vertu etc.* Rel.: *substantial.* Rel.: *charita* ohne *la.*

33) Rel.: *charita.* Rel.: *sanct Esperit.* *es* statt *el* (bei Herz.) nach allen Uebrigen, was vorzuziehen ist; der Ausdruck ist passivisch. Leg., Br., Ha.: *luquel.* Mit Rel.: *creo;* Herz.: *cre,* aber hernach *spero.* Rel. fehlt: *fauc — de far.* Herz.: *fay;* aber das ist wieder 3. Pers. (Grüzm. 390), und müsste *spera* im Gefolge haben. Rel.: *d'esperar.* Alles Uebrige fehlt bei R ${}^{\circ}$1.

Car el meseyme es aquella cosa cara, cum loqual esser ajostà es vita eterna.]

will, und nicht will was dem zuwider ist. Und darum nennt Johannes in dem kanonischen Briefe Gott die Liebe. Denn er selbst ist der Liebesgrund, mit dem vereinigt zu sein das ewige Leben ist.

34) *Si tu creyès en la sancta gleisa?*
Di. Non, car ilh es creatura, ma yo creo de ley meseyma.

34) Glaubst du an die heilige Kirche?
Nein, denn sie ist eine Creatur, aber ich glaube von ihr.

35) *Qual cosa creyès de la sancta gleisa?*
Di. Yo demando de ley meseyma, que la gleisa es de doas manieras, l'una de la part de la substancia, l'autra de la part de li menisteri. De la part de la substancia sancta gleisa catholica son tuit li esleyt de Dio del comenczament entro a la fin en la gratia de Dio per lo merit de Crist, congregà per lo sant Sperit e devant ordenà a vita eterna; li nombre e li nom de liqual aquel sol conoc loqual eslegic lor. E finalment en aquesta

35) Was glaubst du von der heiligen Kirche?
Ich behaupte von ihr, dass die Kirche zweierlei Art sei, eine nach ihrem Wesen und eine andre nach ihren Dienern. Nach ihrem Wesen besteht die heil. katholische Kirche aus allen von Anbeginn an bis zum Ende von Gott in seiner Gnade durch das Verdienst Christi Erwählten, versammelt durch den heil. Geist und zum ewigen Leben vorher bestimmt, deren Zahl und Namen nur dem bekannt ist, der sie erwählt hat. Und

---

34) Rel.: *crees tu en etc.* Mon.: *glesia.* Rel.: *illi.* Rel.: *meseima.*
35) Rel.: *crees-tu.* Br.: *lei.* Rel.: *meseima.* Rel.: *substantia.* Leg.: *l'autre.* Leg., Br., Ha. fehlt: *de la part.* Rel.: *ministeri.* Rel.: *substantia.* Rel.: *esleit.* Rel.: *commençament.* Br.: *le merit.* Perr., Leg., Mon.: *Christ.* Br., Ha.: *Krist.* Br., Ha.: *Sant-Esperit.* Perr., Leg., Mon.: *sanct sp.* Perr., Mon.: *ordenna.* Leg. Br. Ha.: *ordonna.* Rel.: *conec.* (Grüzm. 389). Br., Ha.: *finalement.*

gleisa non reman neun proscrit. Ma la gleisa segond la verità menisterial son li menistres de Crist, cum lo poble soject, husant de lo ministier per fè, sperancza e carità.

endlich ist in dieser Kirche kein Gebannter. Aber die Kirche nach ihrer anstaltlichen Wirklichkeit sind die Diener Christi mit dem untergebenen Volke, welches durch Glauben, Hoffnung und Liebe sich ihres Amtes bedient.

36) *Per qual cosa deves conoisser la gleisa de Crist?*
Di. Per li menistres convenivols e per lo poble participant en verità en li ministier.

36) Woran sollst du die Kirche Christi erkennen?
An den rechten Dienern und an dem Volke, das in Wahrheit ihrer Dienste sich bedient.

37) *Ma per qual cosa conoisses li menistres?*
Di. Per lo veray sen de la fè e per la sana doctrina e per vita de bon exemple [e per evangeliçacion e per debita menistracion de li sacrament].

37) Woran erkennst du die Diener?
An dem wahren Glaubenssinn und an der gesunden Lehre und einem musterhaften Leben und an der Predigt des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sacramente.

38) *Per qual cosa conoisses li fals menistres?*

38) Woran erkennst du die falschen Diener?

Rel.: *neon*. Herz.: *neun* (vgl. Grüzm. 374. 376). Rel.: *second*. Rel.: *ministerial*. Br.: *so*. Rel.: *ministres*. Perr., Leg., Mon.: *Christ*. Br., Ha.: *Krist*. Mon.: *com*. Rel.: *usant* (Gr. 378) *de li menestier*. Perr., Mon.: *esperanza*. Leg., Br., Ha.: *esperança*.

36) Br., Mon.: *connoisser*. Perr., Leg., Mon.: *Christ*. Br., Ha.: *Krist*. Leg., Br., Ha.: *ministres*. Mit Rel.: *conven*. Herz.: *convenivols*. Mon.: *pople*. Perr., Mon.: *menestier*. Leg., Br., Ha.: *ministeri*.

37) *Ma*, was bei Herzog fehlt, nach allen Uebrigen. Es konnte durch Verwechslung mit der vorigen oder folgenden Fr. leicht ausfallen. Br., Mon.: *connoisses*. Br.: *ministres*. Br.: *la sen*. Ha.: *par la sana*. Br.: *par evang*. Rel.: *evangelization*. Rel.: *menistration* (Br.: *ministration*).

38) Mon.: *connoisses*. Br.: *ministres*.

Di. Per li fruc de lor, per l'encequetà, per mala operacion, per perversa doctrina, per indebita amenistracion de li sacrament.

An ihren Früchten, an der Verblendung, am schlechten Leben, an verkehrter Lehre, an unrechter Verwaltung der Sacramente.

39) *Per qual cosa se conois l'encequetà?*

39) Woran erkennt man die Verblendung?

Di. Cum non sabon la verità de necessità pertenent a salù, gardan li atrobament human enaimi li comandament de Dio; de liqual es verificà aquel dit de Esaia, que Crist a dit Matth. XV: Aquest poble honra mi cum lavias, ma lo cor de lor es long de mi; ma ilh colon mi senċza cayson, ensegnant las doctrinas e li comandament de li omes.

Wenn sie die zur Seligkeit nothwendige Wahrheit nicht kennen, Menschensatzungen als Gottes Gebote halten; von denen gilt das Wort Jesaias, welches Christus spricht Matth. XV: Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir; aber sie dienen mir vergeblich, falsche Lehren lehrend und die Gebote der Menschen.

40) *Per qual cosa es conoissua la mala operacion?*

40) Woran erkennt man das böse Leben?

Di. Per li manifest peccà, de liqual di l'apostol Roman 1:

An den offenbaren Sünden, von welchen der Apostel

Br., Ha.: *frac (!)*. Leg.: *l'enqueta*. Br., Ha.: *l'encequesta*. Rel.: *operation*. Mon.: *endebita*. Perr., Leg., Mon., *administration*. Br.: *ministration*. Ha.: *menistration*.

39) Br.: *connois*. Ha.: *conois*. Perr., Leg., Br., Ha.: *l'encequesta*. Perr., Mon.: *sabent*. Rel.: *commandament*. Br., Ha. fehlt: *verifica*. Rel.: *dict*. Perr., Leg, Mon.: *Christ*. Br, Ha.: *Krist*. Br.: *a dict*. Perr.: *adii i*. Leg.: *adiist*. Mon.: *adut (!)*. Leg., Br., Mon., Ha.: *honora*. Rel.: *labias*. Rel.: *illi*. Rel.: *sensa*. Perr., Mon.: *caison;* Leg., Br., Ha.: *raison;* Herzog mit Recht: *cayson*, d. i. *causa; raison* ist falsche Conjectur und nicht romanisch (*raczon*). Rel.: *enseignant*. Br.: *la*. Rel.: *commandament*. Perr., Mon.: *homes*. Leg., Br., Ha.: *hommes*.

40) Mon.: *connoissua*. Rel.: *operation*. Perr., Leg., Mon.: *li qual*.

Aquilh que fan aitals cosas, non cossegren lo regne de Dio.

41) *Per qual cosa es conoissua la perversa doctrina?*

Di. Cum lo ensegna contra la fè e l'esperancza enaima idolatria faità de mota maniera a la creatura racional o non racional, sensibla, o vesibla, o vivabla, o non sensibla. Car lo sol paire cum lo seo filh [en la destra de luy] e lo sant sperit se deo coler e non autra qualquequal se sia creàtura, ma contrà l'esperancza, contra [czo que lo sol Dio ha auttoritativament e Crist meritoriament,] aiczo attribuisson a l'ome e a l'obra de las soas mans o a las parolas o a la soa auctorità

Rom. 1 sagt: Die solches thun, werden das Reich Gottes nicht ererben.

41) Woran erkennt man die falsche Lehre?

Wenn man lehrt gegen den Glauben und die Hoffnung, z. B. Abgötterei auf vielfache Art mit vernünftigen oder unvernünftigen Creaturen getrieben, in die Sinne fallenden, oder sichtbaren, oder lebendigen, oder unsichtbaren. Denn dem Vater allein mit seinem Sohne zu seiner Rechten und dem heiligen Geiste soll man dienen und nicht irgend einer andern Creatur, welche es auch sei; gegen die Hoffnung aber: was Gott allein nach seiner Macht und Christo nach seinem Verdienst zu-

---

Perr., Mon.: *aquilli.* Leg., Br., Ha.: *aquelli.* Rel.: *aital cosa.* Rel.: *consegren.*

41) Br.: *connoissua.* Rel.: *cum la.* Perr., Leg., Br., Mon.: *enseigna. l'esperancza* nach der gewöhnlichen Schreibweise des Dubliner Cod. (Herz.: *l'esperamza* wol Druckfehler). Rel.: *l'esperança.* Mon.: *enaimi.* Perr., Mon.: *idololatria.* Br.: *mola.* Rel. beide Male *rational.* Rel.: *e (et) non rational.* Mon.: *o visibla.* Rel. fehlt: *o vivabla.* Rel. statt *o non sensibla: o non vesibla.* Mon. fehlt: *sol.* Br., Ha.: *peire.* Ha.: *le seo.* Rel.: *filli.* Rel. fehlt: *en la destra de luy.* Rel.: *sanct Esperit.* Rel.: *autre.* Perr.: *qualque qual.* Mon.: *qual que qual.* Leg., Br., Ha.: *quelque qual.* Rel. fehlt: *l'esperancza — meritoriament.* Rel.: *aizo* (Br.: *aize*). Rel.: *attribuissen* (Br.: *attribussen*). Rel.: *l'home. a l'obra* nach allen Uebrigen. Herzog: *la l'obra.* Perr., Leg., Br., Ha.: *ou a* an beiden Stellen. Rel.: *authorita.*

enaimy que l'ome cresent cequament extiman lor esser ajostà a Dio per falsa religion e per avara symonia de li sacerdot.

kommt, das legen sie im Gegensatz dazu dem Menschen und dem Werke seiner Hände oder seinen Worten oder seinem Ansehen bei, so dass die Menschen blindlings glaubend meinen, mit Gott verbunden zu sein durch falsche Religion und durch habsüchtige Simonie der Priester.

42) *Per qual cosa ès conoissua la non debita aministracion de li sacrament?*

Di. Cum li sacerdot non auven lo sen de Crist ni conoisson l'intention de luy meseime en li sacrament e dison la gracia e la verità esser enclausa per las solas ceremonias exteriors e amenan li ome sencza la verità de la fè, de l'esperancza e de la carità a recebre lor meseyme sacrament. E lo

42) Woran erkennt man die falsche Verwaltung der Sacramente?

Wenn die Priester den Sinn Christi nicht verstehen, noch seine Absicht bei den Sacramenten erkennen und sagen, dass Gnade und Wahrheit allein durch die äussern Ceremonien (in die Sacramente) eingeschlossen seien, u. wenn sie die Menschen dahin führen, ohne die Wahrheit des Glaubens,

---

Rel.: *enaimi.* Leg., Br., Ha.: *que gl'home.* *cequament* mit Perr., Leg., Br., Ha. (Mon.: *cecament*) für: *deq̃nient* (Herz.). Rel.: *estiman.* Perr., Leg., Br., Ha.: *aiosta.* Rel.: *simonia.* Br.: *de si.*

42) Br.: *connoissua.* Rel.: *administration.* Perr.: *aven* (Grüzm. 374). Perr., Leg.: *Mon.: Christ.* Br., Ha.: *Krist.* Perr., Mon.: *conoissent.* Br. (Herz.): *connoissen.* Correct wol nur: *connoisson* (Grüzm. 388). Perr., Leg., Mon., Ha.: *l'entention.* Mon.: *lui.* Mon. fehlt *e* vor *dison.* Rel.: *gratia.* Mon.: *la solas.* Rel.: *amenon li home.* Daher im Text *li ome;* Herz.: *liome.* Rel.: *senza.* Perr.: *l'esperanza.* Leg., Br., Mon., Ha.: *l'esperança.* Mon. fehlt *la* vor *carita.* Rel.: *receber.* Rel.: *meseime.*

Segnor devant garda li seo d'aitals fals sacerdot diczent: Garda vos de li fals prophetas. Item: Garda vos de li Pharisei, czo es del levan de lor, czo es de la doctrina. Item: Non volha creire, non volha annar enapres lor. E David ayre la gleisa d'aytals, dicent: Yo hac en odi la gleisa de li malignant. E lo Segnor comanda salhir d'aitals, *numbre 16: Departè vos del tabernacle de li felon e non volhà tochar aquellas cosas que pertenon a lor, que vos non sia envelopà en li peccà de lor. E l'apostol, 2. Corinth.: Non volhà amenar joug cum li non fidel; car qual partici-*

der Hoffnung und der Liebe ihre Sacramente zu empfangen. Und der Herr behütet die Seinen vor solchen falschen Priestern, indem er spricht: Hütet euch vor den falschen Propheten. Desgleichen: Hütet euch vor den Pharisäern, das ist vor ihrem Sauerteig, nämlich ihrer Lehre. Desgleichen: Glaubet ihnen nicht, folget ihnen nicht. Und David hasst ihre Kirche, indem er sagt: Ich hasse die Kirche der Gottlosen. Und der Herr befiehlt, von solchen auszugehen. Num.16: Weichet von den Hütten der Gottlosen und rühret nichts an, was ihnen ge-

---

Perr., Leg., Br., Mon.: *seignor*. Leg., Br., Mon., Ha. fehlt: *devant*. Rel.: *daitals*. Rel. unrichtiger: *sacerdots*, Grüzm. 378 f. Rel.: *disent*. Leg., Br., Ha: *prophetes*. Br. fehlt: *item garda vos de li Pharis*. Perr.: *guarda*. Perr., Leg.: *Pharisaei*. Perr., Leg., Mon., Ha.: *ço*. Perr., Leg., Mon.: *levam*. Perr., Leg., Mon.: *zo*. Ha.: *levan de lor doctrina*. Mon.: *doctrinas*. Rel.: *voilla* beide Male. Rel.: *anar*. Rel.: *en apres*. Br. u. Ha. fehlt: *Et David — en li pecca de lor*. *ayre*, conjicirt nach Perr., Leg., Mon.: *airé*, wofür Herzog: *acpe*. Perr., Leg., Mon.: *daitals*. Dieselben: *disent*. Dies.: *ac*. Dies.: *seignor commanda saillir*. Mon.: *daitals*. Perr., Leg., Mon.: *Nomb*. Perr.: *de parte*. Perr., Leg., Mon.: *de li tab. felon*, wie Perr., Leg., Mon., Herzog: *fellon*. Perr., Leg., Mon.: *voilla tocar*. Perr., Leg., Mon.: *a las cosas*. Perr., Leg., Mon. fehlt: *vos*. Dies.: *enveloppa*; Herz.: *envolopa*. Perr.: *Apostol*. Perr.: *volla*. Leg., Br., Mon., Ha.: *voilla*. Rel.: *menar*. *joug* mit Rel. gegen Herzog: *jou*; doch vgl. üb. den Auslaut: Grüzm. 371 ff. Mon.: *fedel*. Rel.: *participatio*.

pacion de la justitia cum la iniquità e qual compagnia de la lucz a las tenebras, qual convention de Crist al diavol, o qual partià del fidel cum li non fidel, qual consentiment del temple de Dio cum las ydolas?

hört, dass ihr nicht verwickelt werdet in ihre Sünden. Und der Apostel 2 Cor.: Ziehet nicht das Joch mit den Ungläubigen, denn was hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit zu thun, und welche Gemeinschaft hat das Licht mit der Finsterniss, welche Verbindung besteht zwischen Christo und dem Teufel, oder welchen Theil haben die Gläubigen mit den Ungläubigen, welche Uebereinstimmung besteht zwischen dem Tempel Gottes und dem Götzen?

(Per laqual cosa issè del mez de lor, e sia departì, dis lo Seignor, non tocare lo non mond, e yo recebray vos. Item 2. Thess.: O fraires nos annuncien a vos que vos vos gardès de tot fraire anant desordonnament. Item Apocal. 18: Issè lo meo poble de ley e (et) non sia perçonnier de li peccà de ley e (et) non recebè de las plagas de lor.)

(Darum gehet aus von ihnen und sondert euch ab, spricht der HErr, rühret nichts Unreines an, und ich will euch annehmen. Desgleichen 2 Thess.: O Brüder, wir befehlen euch, dass ihr euch hütet vor jedem Bruder, der unordentlich wandelt. Desgleichen Apok. 18: Mein Volk, gehet von ihnen und habet keine Gemeinschaft mit ihren Sünden, dass ihr nicht ihre Strafen empfanget.)

43) *Per qual cosa es conoissù lo poble loqual non es en verità en la gleisa?*

43) Woran erkennt man das Volk, welches nicht in Wahrheit in der Kirche ist?

Rel.: *luz.* Perr., Leg., Mon.: *Christ.* Br., Ha.: *Krist.* Ha.: *diavol etc.* fehlt das Uebrige. Perr., Leg., Br., Mon.: *idolas.* — Hier endet Herzog diese Antwort und gibt nach 43 nur die Citate: 2 Thess. 3, 6. Apoc. 18, 4. Wir geben den Text nach Perr., Leg. u. Mon. Leg. Druckfehler: *la Seignor.*

43) Br.: *connoissu.*

Di. Per li public peccà e per la fè erronica. Car lo es de fugir d'aitals, que non vegne soczura de lor meseyme.

An den öffentlichen Sünden und dem falschen Glauben; denn solche sind zu fliehen, auf dass nicht ihre Befleckung komme über euch.

44) *Per qual cosa deves communicar a la sancta gleisa? Di. Yo devo communiquar a la gleisa per raczon de substantia per fè, per sperancza e per carità e per observancza de li comandament e per final perseverancza en ben, mas per part de las cosas menisterials de la gleisa per obediencia et per debit obrament e per husament de li menistier.*

44) Wie musst du mit der heiligen Kirche Gemeinschaft haben? Ich muss mit der Kirche nach ihrem Wesen Gemeinschaft haben durch Glauben, Hoffnung und Liebe und durch Beobachtung der Gebote und durch Beharren im Guten bis an's Ende; aber nach der amtlichen Seite der Kirche durch Gehorsam und schuldige Werke und durch Gebrauch ihrer Amtsdienste.

45) *Quantas son las cosas ministerials? Di. Doas. La parola evangelical e li sacrament.*

45) Wie viele Dinge gehören zum Amtsdienst der Kirche? Zweierlei. Das evangelische Wort und die Sacramente.

46) *Quanti son li sacrament? Di. Dui son necessaris e com-*

46) Wie viele Sacramente gibt es?

Rel.: *erronien.* Rel.: *la es.* Br.: *fuigir.* Perr., Leg., Mon.: *vegna*, Conj. Praes.; wol richtiger: Grüzm. 385. Br., Ha.: *regne (!).* Rel.: *sozura.* Leg., Br., Ha.: *meseime.* Perr., Mon.: *meseimes.*

44) Leg.: *cal cosa.* Rel.: *communiquar.* Mon.: *gleiza.* Rel.: *rason.* Perr.: *speranza.* Leg., Mon.: *sperança.* Br., Ha.: *esperança.* Perr., Leg., Mon. fehlt: *e (et)* vor *per car.* Perr.: *charita.* Rel.: *observanza.* Rel.: *commandament.* Rel.: *perseveranza.* Rel. fehlt der Schluss von *mas per part* an.

45) Mon.: *la cosas.* Br.: *parole.* Rel. fehlt: *evangelical.*

46) Statt der Antwort haben Rel.: *Dui, ço es lo Baptisme* (Br., Mon., Ha.: *batisme*) *et l'eucharistia.* Mon. gibt in Anm. („Cambridger Mscr.") dieselbe Antwort wie Herzog; aber: *comun* und nach *necessita: etc.*

mun a tuit. Li autre non son de tanta necessità.

Zwei sind durchaus für alle nöthig. Die andern sind nicht von solcher Nothwendigkeit.

47) *Qual es* **la tercza vertù** *necessaria a salù?*
Di. **L'esperancza.**

47) Welches ist die **dritte** zur Seligkeit nothwendige **Tugend?**
Die **Hoffnung.**

48) *Qual cosa es l'esperancza?*
Di. Lo es certa sperancza de gracia e de la gloria avenador.

48) Wie beschaffen ist die Hoffnung?
Es ist eine sichere Erwartung der Gnade und der künftigen Herrlichkeit.

49) *Per qual cosa se spera la gracia?*
Di. Per lo mediator Jesus Crist, del qual di Johan.: Gratia es faità per Jesu-Crist. E dereco: Nos veguèn la gloria de luy, plen de gracia e de verità, e nos tuit haven receopù gracia per gracia de la pleneta de luy.

49) Wie hofft man auf die Gnade?
Durch den Mittler Jesus Christus, von welchem Johannes sagt: Die Gnade ist durch Jesum Christum geworden. Und abermals: Wir sahen seine Herrlichkeit, welche ist voller Gnade und Wahrheit, und wir haben alle empfangen Gnade um Gnade aus seiner Fülle.

50) *Qual cosa es aquella gracia?*
Di. Lo es redempcion, re-

50) Worin besteht diese Gnade?
Sie besteht in der Erlösung,

---

47) Perr., Leg., Mon.: *Qual cosa.* Perr., Leg., Mon.: *terça.* Br., Ha.: *terza.* Rel.: *esperança*

48) Rel.: *esperança* (Herzog: *l'esperanera*, Druckfehler?). Rel.: *sperança* (Mon.: *esperança*). Rel.: *gratia.*

49) Rel.: *gratia.* Perr., Leg., Mon.: *Christ.* Br.: *Jesu-Krist.* Ha.: *Jesus-Krist.* Rel.: *Sanct.* Br.: *Johann.* Perr., Leg., Mon.: *Jesus Christ.* Br., Ha.: *Jesu-Krist.* Rel.: *dereço.* Br.: *reguen.* Rel.: *gratia.* Rel.: *aven.* Rel. fehlt: *gracia per gracia.*

50) Rel.: *gratia.* Rel.: *redemption.*

mission de li peccà, justificacion, afilhament, sanctificacion.

Vergebung der Sünden, Rechtfertigung, Kindschaft, Heiligung.

1) *Per qual cosa es sperà aquella gracia en Crist de l'ome, [loqual non hac de ley meseyma]?*

Di. Per fè viva e per vera penitencia, diczent Crist: Pentè vos e creyè en l'evangeli. E li menistres son entengù menistrar per parolla e per sacrament ha aitals ha sperancza. Ma si alcun havent cossegua la gracia e l'aurè perdua, aital non deo sperar si cossegre ley si non per vera penitencia, si lo segnor l'aurè donà a si.

51) Wodurch wird diese Gnade in Christo von dem Menschen gehofft, der sie nicht von ihr selbst hat?

Durch den lebendigen Glauben und durch wahre Busse, wie Christus spricht: Thut Busse und glaubet an das Evangelium. Und die Diener sind verpflichtet durch Wort und Sacrament zu dienen solchen zur Hoffnung. Aber wenn jemand die Gnade empfangen und wieder verloren hat, der darf nicht hoffen, dass er sie wieder erlange, wenn nicht durch wahre Busse, wenn der Herrsie ihm geben wird.

2) *Mas per qual cosa es sperà la gloria avenador?*

Di. Non si non per perseverancza en la vera fè, laqual obra per carità entro a la mort. Enayma di Crist:

52) Aber wie hofft man auf die künftige Herrlichkeit?

Nicht anders als mit Beharren im wahren Glauben, welcher in der Liebe thätg ist bis an den Tod. Wie

---

Rel.: *justification.* Rel.: *Afillament.* Leg., Br., Ha.: *e sanct.* Rel.: *sanctification.*

51) Rel.: *gratia.* Perr., Leg., Mon.: *Christ.* Br., Ha.: *Krist.* Rel. fehlt der Schluss der Frage von *de l'ome* an. Rel.: *penitentia. diseut.* Perr., Leg., Mon.: *Christ.* Br., Ha.: *Krist.* Perr., Mon.: *cree.* Leg.: *crea,* entstanden aus dem *a l'evangeli* bei Rel. statt *en l'ev.* Rel. fehlt der Schluss dieser Antw. von *E li menistres* an. Herz.: *speranesa.* *Ha-ha* ist aspirirtes Dativzeichen für: *a.*

2) fehlt Frage u. Antw.

Aquel que perseverarè entro a la fin, serè salvâ.

Christus spricht: Wer beharren wird bis an's Ende, der wird selig werden.

53) *Dont procedis l'esperancza? Di. Del don de Dio e de las soas promessions, dont dis l'apostol: El es poissant complir qualquequal cosa el promet; car el meseyme promes, si alcun aurè conoissù luy, e se serè penti e haurè sperà, car el vol aver misericordia, perdonar, justificar. E lo filh de Dio, nostra unica sperancza, el meseyme donè et presentè motas promessions en las VIII benayranczas, en l'observancza de las parollas de luy e en la soa fè e amor e en la soa enseguencia etc.*

53) Von was geht die Hoffnung aus?
Von den Gaben Gottes und von seinen Verheissungen, wovon der Apostel sagt: Er hat Macht zu erfüllen, was er verspricht; denn er selbst hat versprochen, dass wenn jemand ihn erkennt und Busse thut und Hoffnung hat, so will er Mitleid haben, verzeihen, rechtfertigen. Und der Sohn Gottes, unsere einzige Hoffnung, hat selbst viele Verheissungen gegeben u. dargeboten in den acht Seligpreisungen, bei Gehorsam gegen seine Worte und Glauben an ihn und Liebe zu ihm und bei seiner Nachfolge etc.

54) *Quals cosas desvian d'aquesta sperancza?*
Di. La fè morta, la sedu-

54) Was weicht von dieser Hoffnung ab?
Der todte Glaube, die Ver-

---

53) Rel.: *l'esperança*. Rel.: *las promissions* ohne *soas*. *Dont dis l'apost.* nach Rel. *dont* fehlt bei Herzog, durch irrige Verbindung des *dis* mit *del don*. Leg., Br., Mon., Ha.: *per complir*, was vorzuziehen sein dürfte. Dies.: *qual que qual*. Perr.: *qual quequal*. — *promet* mit allen Uebrigen (3. Sing. Praes.) gegen Herzog: *promes*. Leg., Br., Mon., Ha.: *meseime a promes*, Herzog: richtig ohne *a*; *promes* 3. Sing. nach der Perfectbildung der starken Verba, Grüzm. 389. Perr.: *proames*. Br.: *conoisse*. Ha.: *conoissa*. Rel.: *aure*. Perr., Leg., Mon.: *perdonnar*. Rel.: *justificar etc.* und fehlt der Schluss bis *enseguencia etc.*

54) Rel.: *devian* und *esperança*. Rel.: *seduction*.

cion de l'Anticrist, en autre que a Krist, czo es en li sant e en la soa potestà e auctorità en parolas, en benedicions, en sacramencz, en reliquias de li mort, en purgatori soimà e enfeint etc., e ensegna, haver aquesta sperancza per li mecz liqual van dreitament contra la verità e contra li comandament de Dio, enayma per la ydolatria de mota maniera e per symoniaca pravità, que ilh obtegnan ley meseyma. Car lo poble cresent a li fals prophetas fay totas cosas, a liqual e per lasquals son amenà per los meseymes, abandonant la fontana de l'ayga viva, donà de gratia, percorre a las

führung des Antichrists, die zu Anderen führt, als zu Christo, nämlich zu den Heiligen und zu seiner eigenen Macht und Gewalt in Worten, Segnungen, Sacramenten, Reliquien der Todten, dem erträumten und erdichteten Fegefeuer etc. und lehret die Hoffnung auf die Mittel setzen, die der Wahrheit gerade entgegenlaufen und den Geboten Gottes zuwider sind, wie auf Götzendienst in mancherlei Weise und simonistische Schlechtigkeit, dass sie jene (die Hoffnung) erlangen. Denn das Volk glaubt den falschen Propheten und thut Alles, wozu und wodurch es von ihnen angelei-

---

Per., Mon.: *l'Antechrist.* Leg.: *l'Ante-Christ.* Br., Ha.: *l'Ante-Krist.* Perr., Leg., Mon.: *Christ.* Rel.: *ço* u. *sancts* (s. u.). Rel.: *authoritate* (Br.: *auttorita*). Rel. fehlt *en* vor *parolas.* Rel.: *benedictions* und *sacramens.* Rel. fehlt *en* vor *reliquias.* Br., Ha.: *morts.* Perr., Leg.: *en purgatori, soima, e (et) en feint.* Mon.: *en feint.* Rel. fehlt *etc.* nach *enfeint.* Perr., Mon.: *en enseignar.* Leg., Br., Ha.: *enseignar* ohne *e* und *en.* Rel.: *aver questa sperança.* Rel.: *mez.* Mon.: *li qual.* — *van* nach Perr., Leg., Mon. (Br., Ha.: *ven*) statt *son* bei Herzog. *van* heisst: „sie gehen" von *andare* vgl. Diez, Roman. Wörterb. s. v. und oben Fr. 42 *anant.* Rel.: *commandament.* Rel.: *enaima ser* (Mon.: *ser* [*per*]) *idolatria* (Mon.: *idololatria*). Rel.: *molta.* Rel.: *simoniaca* und nach *pravita: etc.* mit Auslassung alles folgenden bis: *amena per los meseymes.* Perr., Leg., Br., Ha.: *abandonnant.* Perr., Leg.: *laiga.* Br., Mon., Ha.: *l'aiga.* *dona de gratia per,* was bei Herz. fehlt, n. d. Uebr. ergänzt; *per* ist dort abgelöst von „*percorre*".

cisternas devant dictas; adorant, honorant, colent la creatura enayma lo creator, servent a lei per oracions, per dejunis, per sacrificis, donas, per hufertas, per pelegrinacions, per envocacions etc., confidant lor aquistar la gracia, laqual neun non ha de donar sinon lo sol Dio en Krist. Enaimi lavorant vanament laissan la pecunia e la vita, e acerta non solament la vita present, ma l'avenador, per laqual cosa lo es dit: L'esperancza de li felon perirè.

tet wird, verlässt die Quelle des lebendigen Wassers, aus Gnaden eröffnet, läuft hin und her zu den erwähnten*) Cisternen; betet an, ehrt, verehrt die Creatur wie den Schöpfer, dient ihr durch Gebete, Fasten, Opfer, Gaben, durch Darbringungen, Wallfahrten, Anrufungen u. dgl., und vertraut sich die Gnade zu erwerben, die keiner geben kann, als allein Gott in Christo. So arbeiten sie vergeblich, verlieren das Geld und das Leben, und gewiss nicht allein das gegenwärtige Leben, sondern das zukünftige, weshalb gesagt ist: Die Hoffnung der Gottlosen wird zunichte.

55) *Qual cosa dis de la beata vergena Maria? Car ilh es plena de gracia coma testifica l'arcangel.*

55) Was sagst du von der seligen Jungfrau Maria? Denn sie ist voller Gnade, wie der Erzengel bezeugt.

---

*) Die erwähnten Missbräuche sind gemeint.

Rel.: *enaima.* — *servent a lei* (Mon.: *ley*) *per orations*, was bei Herz. fehlt, nach Rel.. Mon.: *sacrifis.* Perr., Leg., Mon., Ha.: *uffertas.* Br.: *offertas.* Rel.: *pelegrinations* (Br.: *peregrinations*) und *envocations.* — *lor* („ihnen") nach Allen, statt (Herz.) *los.* Grüzm. 380. Rel. fehlt *la* vor *grat.* Rel.: *gratia* (Mon.: *gratias*). Rel.: *a de donar.* Leg.: *sinen.* Perr., Leg., Mon.: *Christ.* Rel.: *laisson.* Perr.: *el lavenador.*. Ders.: *la qual.* Rel.: *dict.* Rel.: *l'esperança* — *felon* nach Rel. (Leg.: *lifelon*) wie oben, Herz.: *fellon.* Br., Ha.: *perira.*

55) Perr., Leg.: *E (Et) qual cosa.* Rel.: *illi* und *gratia.* Leg., Br., Ha.: *com'a.* Rel.: *l'angel.* Perr., Leg. haben nach *l'angel* noch:

Di. La beata vergena fo e es plena de gracia en quant a la soa besogna, ma non enquant a la communication a li autre. Car lo sol seo filh es plen de gracia enquant a la participacion, coma es dit de si meseyme: E nos tuit receopèn gracia per gracia de la pleneta de lui.

Die selige Jungfrau war und ist voller Gnade, für ihr eignes Bedürfniss, aber nicht zur Mittheilung an Andre. Denn ihr Sohn allein ist voller Gnade, um Andre derselben theilhaftig zu machen, wie es von ihm heisst: Und wir haben alle empfangen Gnade um Gnade aus seiner Fülle.

56) *Tu non creyès la communion de li sant?*

Di. Yo creo, que lo son doas cosas, en lasquals communican li sant. Alcunas son substancials, alcunas son menisterials. Ilh communican a las substancials per lo sant sperit en Dio, per lo merit de Y. X.; ma ilh communican a las ministerials o ecclesiasticzis per li menestier fait debitament e drei-

56) Glaubst du nicht an die Gemeinschaft der Heiligen?

Ich glaube, dass es zwei Dinge gibt, in welchen die Heiligen Gemeinschaft haben. Die einen gehören zum Wesen, die andern zum Dienst. An den Dingen, die zum Wesen gehören, haben sie theil durch den heiligen Geist in Gott, durch das Verdienst Christi; aber in amtlicher oder kirchlicher

---

Yo te salve plena de gratia. Rel.: *gratia.* Rel.: *enquant.* Perr.: *besongua.* Rel.: *filli* und *grātia.* Perr., Leg.: *en quant.* Rel.: *participation.* Leg., Br.: *Ha com' es.* Rel.: *dict.* und *meseime.* Rel.: *gratia - gratia* und *luy.*

56) Rel.: *crees.* Br., Ha.: *communicon.* Grüzm. 383. *sant* mit Herz. (Perr., Leg.: *sanct*) gegen: Br., Mon., Ha.: *sancts* (*Plur. masc.* ohne *s*, Grüzm. 379). — *que lo* nach Rel. gg. Herz.: *que la:* Grüzm. 395. Perr., Br., Mon., Ha.: *communicon.* Leg.: *communion.* Perr., Leg.: *Sanct.* Br., Mon., Ha.: *Sancts.* Rel.: *substantials.* Rel.: *ministerials.* Rel.: *illi communicon* (Leg.: *communion*). Rel.: *substantials.* Rel.: *sanct esperit* (Leg.: *esprit.* Mon.: *sperit*). Rel.: *de Jesu Christ* (Br., Ha.: *Jesu-Krist*). Rel.: *illi communicon* (Herz.: *il* gegen s. sonstige Schreibweise). Rel.: *ecclesiasticas.* Rel. fehlt: *e dreitament en la gleisa.*

*tament en la gleisa; enayma son per las parollas, per li sacrament, per las oracions. Yo creo l'una e l'autra d'aquestas communions de li sant: la prumiera solament en Dio e en Y. X. e al sant sperit per sperit, l'autra en la gleisa de X., alqual ista la remission de li peccà, diczent en Dio auctoritativament, en X. meritoriament, al sant sperit dispositivament; en fè, en sperancza, en carità effectuosament, en parolla d'anonciavament, al sagrament del baptisme signifiquivolment. E d'aiczo son aduit en autra part abundiant scripturas en robor e testimoni.**

Beziehung haben sie
meinschaft durch die Die
leistungen, die auf scl
dige und rechte Weise in
Kirche geschehen, näm
durch das Wort, du
die Sacramente, durch
Gebete. Ich glaube an
eine und an die and
dieser Gemeinschaften
Heiligen. Die erste ist
lein in Gott und in J
Christo und im heil. Gei
durch den Geist; die an
in der Kirche Christi,
welcher ist die Vergebu
der Sünden, nämlich in G
als dem Urheber, in Chri
als dem Mittler, im he
gen Geist als dem Verw
ter; im Glauben, in
Hoffnung, in der Liebe
Weise der Wirkung,
dem Worte in Weise
Ankündigung, im Sac
ment der Taufe sinnbi
lich. Und darüber sind

* Das Citat scheint sich auf die Waldens. Schrift *de l'Antichrist* beziehen, s. u. Cap. IV u. „Anhang".

Rel.: *enaima* (Leg., Ha.: *en aima*). Rel.: *parolas*. Leg., I
Mon., Ha.: *e (et) per las or.* Rel.: *orations*. Perr., Leg.: *cre*
Br., Ha.: *communicons*. Perr., Leg.: *sanct*. Br., Ha., Mo
sancts. Rel.: *premiera*. Br. fehlt *e (et)* vor *en J. Kr.* *Y.*
dieselb. Var. wie oben. Rel.: *al sanct esperit* (Mon.: *sperit*; H
sant-esperit). — *per sperit*, was leicht ausfallen konnte (fe
bei Herz., Br. und Ha.), nach Perr., Mon. (Leg.: *per spri*
Perr.: *lautra*. Perr., Leg., Mon.: *Christ*. Rel. fehlt der Schlu
von *alqual ista la remission — robor e testimoni*.

einem andren Theil viele Schriftstellen zur Bekräftigung und zum Zeugnisse angeführt.

57) *En qual ensemp ista vita eterna?*

Di. En la fè viva e obrivol e en perseverancza en ley meseyma. Lo Salvador dis Joan. 17: „Aquesta es vita eterna, qu'ilh conoisson tu sol veray Dio e Y. X., loqual tu tramesiès". E: „Si tu voles intrar a vita, garda li comandament". E: „Aquel que perseverarè entro a la fin, aquest serè salvà". Amen.

57) Worin besteht das ewige Leben?

In dem lebendigen und werkthätigen Glauben und in dem Verharren darin. Der Erlöser spricht Joh. 17: Das ist das ewige Leben, dass sie dich, den allein wahren Gott erkennen und Jesum Christum, den du gesandt hast. Und: Wenn du zum Leben eingehen willst, so halte die Gebote. Und: Wer beharret bis an's Ende, der wird selig werden. Amen.

Aici fins la breo obra per enlumenar li enfant, per laqual obra atagnent a li principi de la fè vera pon conoisser en grant partia li engan de l'anticrist e la verità saludivol, contengua al credo. Per laqual verità gardà entro a la fin pon aigalment esser salvà. A laqual per-

Hier endigt das kleine Werk zur Unterweisung der Kinder, durch welches sie, zu den Grundsätzen des wahren Glaubens geführt, zum grossen Theil erkennen können die Listen des Antichrists und die heilvolle Wahrheit, welche im Glauben liegt. Durch diese Wahrheit bis

57) Rel. fehlt: *ensemp.* Perr.: *esta* (Br.: *En qualis ta!*), *ensemp ista* = *constat* (z. B. Herz. S. 349). Perr., Mon. fehlt *e.* Leg., Br.: *e* (Ha.: *es*) *persev.* Rel.: *perseverança* (Leg.: *perseverença*). Rel.: *meseima.* Leg.: *aeterna.* Rel.: *quilli.* Herz.: *conoissen* (Br., Ha.: *conn.*). Perr., Leg., Mon.: *conoissan.* Leg.: *ta* statt *tu.* Br., Ha.: *te.* *Y. X.* wie oben. Rel.: *trames; tramesiès* ist Perf. 2. Conj. Grüzm. 386. Rel. fehlt: *E: Si tu voles — comandament;* dgl. die Schlüssbemerkung: *Aici (aissi?* Grüzm. 375.) *fins (?) etc.*

ducza e amene tuit li seteiant.

an's Ende behalten, können sie auch selig werden. Dazu führe und leite (Gott) alle Dürstenden. *

* „Gott" *(Dio)* ist als Subj. zu dem Z. W. zu ergänzen.

Den Text des Glaubensbekenntnisses, der in Herzog's Abdruck fehlt, bin ich im Stande auf Grund gefälliger privater Mittheilung desselben nachzuliefern. Die Abkürzungen des Originals sind hier möglichst beibehalten, um einen Eindruck von der Schreibweise in dem letzteren zu gewähren. Der Text lautet:

Yo creo ē dio lo payre tot poissant creator del cel e de la terra E en y x unial filh d'lui nre segnor. Lo ql es gceopu[1] *del sant spit na de maria ugena.*[2] *Passiona sot poncz pilath ccfica*[3] *mort e sebeli. Descende a li enfern. Lo tercz jorn rexucite de li mort. E monte en li cel se see a la destra del paire tot poissant. Da q es a venir juiar*[4] *li vio e li mort. Yo creo al sant spit. La sc̄a*[5] *gleisa catholica. La comūion de li sant. La remission de li pecta.*[6] *La rexuression de la carn. E la vita eterna. Amen.*

---

[1] *conceopù.* [2] *vergena.* [3] *crucificà.* [4] *judicar.* [5] *sancta.* [6] *pecta* sonst *peccà.*

Der Katechismus der Böhmischen Brüder.

Ein christliche

vntterweysung Der klaynnen Kinder jm Gelauben, durch ein weyß einer Frag.

M. D. XXij.

1) Was bistu? Antrvort* ein vernunfftige schopfung gottes vnd ein tötliche.

2) Warumb beschüff dich gott?
A: das ich in solt kennen und liephaben vnd habende[1] die liebe Gottes das ich selig wurdt.
3) War auff steht dein seligkayt?
A: auff dreyen götlichen[2] tugenden.
4) Welche seints.
A: der glaub, die lieb[3] die hofnung.
5) Bewer das?
A: S. Paul' spricht, ytzundt bleyben vns disze[4] drey tugendt, der glaub, die lieb[5] vnd die hofnung, vnd das gröst ausz den ist die lieb.
6) Welches ist die erst grundtfest deiner seligkayt?
A: der glaub.
7) Bewer das.
A: S. Paul' sagt zu den Juden, es ist vnmüglich got zugefallen an den glauben,[6] dann d'zünhenen** will zu got, der musz gelauben das got sey, auch das er ein belöner sey, der die in suchen.
8) Was ist der glaub?
A: S. Paulus sagt, der glaub ist ein grundfest der ding welcher man hat zuversicht, vnd ein bewerung[7] der vnsichtigen.

---

* Druckfehler für: „Antwort". — ** denn der „hinzunahen" will.
[1] V., Gk.: „haben". — [2] Gk., Eh.: „grundlichen"; V.: „grüntlichen"; Z.: „gründtlichen". — [3] V., Gk., Eh., Z.: „vnd". — [4] V., Gk.: „die". — [5] V., Gk. fehlt: „die lieb". — [6] V., Gk.: „wann es gezymmet dem genahenden jn got zu glauben, das got ist, vnd daz er ist . . . . ."; Eh. (Z.): „Wann es gezimpt dem genahenden zü Gott" u. s. w. wie V., Gk. — [7] Eh.: „bewarnung".

9) Welches glaubens bistu?
A: des gemainen christenlichen.

10) Welches ist der?
A:[1] Ich gelaub in Got vatter almechtigen, schöpffer hymels vnd d'[2] erden, vnd in Jhesum Christum, seinen eynigen sun, vnszern herren, der entpfangen ist von dem heyligen geyst, geporen vonn der iunckfrawen Maria, geliten vnter poncio pilato[3], gestorben, vnd begrabn, Nider gestigen zu der helle am dritten tag aufferstanden von den toden, Auffgestigen zu den[4] hymel, sitzt zu der rechten gottes des[5] almechigen vaters, von dannen er zukunfftig[6] zu richten die lebendigen vnd die toden, Ich glaub in den heyligen geist, eine Christliche Kirch eine gemainschafft der heyligen ein vergebung der sund, auffersteung des fleysches vnd ein ewigs leben amen.

11) Welcher vnterschaid ist diser glaube[7]?
A: [8]das ein glaub ist lebendig der ander tod.

12) Was ist der tod glauben?
A: es ist[9] zu glauben Got den herrn zu sein, [10]got dem herren, vnd von got dem hern, aber nicht in got den hern.

13) Was ist der lebendig glauben?
A: es ist zu glaubn in got den vater den sun [11], den heylig geyst.

14) Was ist zu glauben in got den herren?
A: es ist got zu kennen[12], vnnd aller seiner reden *gehelen[13], vber alles in zu lieben vnd seine red auff zunemen, [14]vnd zuthün, vnd seinen getreuen sich züzufuegen.

---

* Bei Eh.: „gehellen“, die richtigere Schreibart. Es heisst „einhellig sein“, übereinstimmen, von: hellen, hallen, Wiederhall geben. Vgl. Trist. 4508. — Daher hier Z. erklärend: „aller siner red gehorsam sin“. S. u. Fr. 25.

[1] Eh. zählt mit Nummern und die einzelnen absetzend: 12 Artikel. — [2] V., Gk. fehlt: „der“. — [3] V., Gk., Eh., Z.: „gecreuzigt“ vor „gestorben“. — [4] V., Gk., Eh., Z. fehlt: „den“. — [5] Eh. fehlt: „des“. — [6] V., Gk., Eh., Z.: „ist“. — [7] V., Gk., Eh. (Z.): „dises glaubens“. — [8] V., Gk, Eh.: „diser“. — [9] Eh.: „Es zeglauben“. — [10] V., Gk., Eh.: „von Got den Herren vnd Got den Herrn“. — [11] V., Gk., Eh.: „vnd“. — [12] V., Gk.: „erkennen. — [13] V., Gk.: „glaubn“. — [14] V., Gk.:

15) Welchs ist die bewerung dz einer gelaubt in got?
A: dz er gottes gepot kan, vnd erfullet sie.

16) Kanstu die gepot gottes?
A: Ja.

17) Wie?
A: Got spricht durch Mosen zu den Israhelischen Kind'n hör Israhel dein Herr gott ist ein gott, du wirst nicht haben ander götter vor mir, du solt nicht machen eingegraben[1] pildt, noch kain gleichnusz, aller der ding die do sindt oben in dem hymel, nach d' die do sind her niden auff der[2] erden, noch der die do sind im wasser vntter der erden, Du solt dich in nicht naygen, vnd[3] auch nicht ehren, wann ich bin der herr dein got, ein staccker* liebhaber, haimsuchend die[4] boszhayt d' vetter vbr die sün, in das dritte vnd in das[5] vierde geschlecht der die mich hassen, vnd ich thue die[6] barmhertzigkayt vber manc tausent, den die mich lieb haben, vnd behüten meyne gepot. Hab lieb got deinen herrn, [7] ausz gantz deinem hertzen vnd ausz gantz deiner seelen vnd ausz gantzn deinem gemüt, vn ausz allen deinen krefften vnd deinen nechsten als dich selbst Nit nym[8] den namen deines herrnn gottes vnutzlich wann gott wirt den nicht lassen vngestrafft, wer do seinen namen wirt nennen[9] vnützlich, Gedenck das du den tag des saboths geheiligest, Sechs tag wirstu arbaytn vnd wirst thün al deine werck, aber der sibende tag ist der tag der[10] rühe, deynes herrn

---

* Dieser Druckfehler ist jedenfalls entstanden durch Verwechselung des c mit dem im Original zuweilen gebrauchten abbrevirten r (Druckform ꝛ).

„vnd zü thun vnd seynen getrewen, sich tzu im fiegen"; Z.: „vnd das vertruwen gantz vff jn stelln". —

[1] Eh.: „ein gegrabene". — [2] Eh.: Art. fehlt. — [3] Eh. fehlt: „vnd auch nicht ehren, wann ich bin der herr dein got". — [4] V., Gk. sinnlos: „in bosshait". — [5] V., Eh. fehlt: „das". — [6] Eh. fehlt: „die"; Gk.: „dir", Druckfehler. — [7] Gk., Eh. fehlt: „ausz gantzem deinem hertzen vnd"; Gk. auch noch: „auss gantser deiner seelen". — [8] Gk.: „nemm" („nęnn"?). — [9] Eh.: „nemen". — [10] Eh.: „d' ruwe Gots deines HERREN".

gots, Du wirst nicht arbaytten kaynerlay ding in ym, du vnd dein sün vnd dy döchter[1], der knecht vnd die dirn[2], der ochsze vnd der esel vnd all dein vihe vnd der gast, der da ist zwischen deinen thören, wann Got hat in sechs tagen beschaffen hymel vnnd erde vnd das mer vnd alle ding die in yn[3] sind vn rühet am sibenden tag Darumb hatt Got gesegnet den tag des sabots vnnd in geheil-get* Ehre deinen vatter vnnd dein mütter das du lebest langtzeit, vnd das dir wol sey in dem landt das dir dein here gott wil geben, vnd wer wirt flüchen dem vatter od' d' mütter[4], der stirbt des tödes, Nit töde Nit vnkeusche, Nit thü diebstal, Nit rede falsche getzeugnus wider deinen nechsten, Nit beger das hausz deines nechsten, auch nit beger seines ehe weybs noch seines knechts[5] noch seiner magt, noch den Ochszen, noch den Esel, noch alle die ding die seyn sind.

18) Woran hangen disze[6] gepot?
A: an der liebhabung gottes herrn vber alle ding.

19) Wie wirt das erkant ob d' mensch got lieb hat?
A: alszo wenn er lieb hat seinen nechsten.

20) Was ist lieb zuhaben den nechsten?
A: es ist das man will thun dem nechsten alls im selbst, vnd nit will, was er im selbert nit** gan.[7]

21) Warinnen beschliessen sich dy gepot gottes?
A: in d' lieb.

22) Was ist die lieb?
A: S. Johannes spricht, Got ist die lieb vnd wer in der lieb bleibt, der bleibt in got vnd got in yra.***

23) Welchs ist die gruntfest der lieb?
A: der her Jhesus Christus, alls do spricht S. Paul', kainer mag gelegen ein and' gruntfest, on die do[8] ist gelegt die ist Jhesus Christus.

---

* Das i beim Drucke ausgefallen. ** „gönnet". *** Druckf.: „ym".

[1] V., Gk.: „tochter". – [2] Eh.: „magt". — [3] Eh.: „ynen" — [4] V., Gk., Eh.: „odder wer da schlüg den vatter, odder die mütter". — [5] V., Gk. fehlt: „noch seines knechts". — [6] Eh.: „die". — [7] Eh.: „gundt", Z.: „gündt". — [8] V., Gk., Eh.: „die, die da".

24) Was bedeut S. Paul' durch dy rede?
A: den glauben in Christo.
25) Was ist d' glaub in Christo?
A: es ist seine wort auff nemen yn zukennen[1] vnd im *zugeheln[2] vnd in liebhaben ym vnd seinen gelidern sich einleybn.
26) Wobey wirtt das erkent ob der mensch glaubet in Christo?
A: bey dem[3] ob ehr in liebt, vnd der liebt yn, der seyne gepot erfullet Als er selber spricht, ob yr mich lieb habt, szo behütet meine gepot, aber wer mich nit liebhat, der behüt nit meine wort.
27) Wie vil sind d' gepot Christi vnszer benüglichen** gerechtigkayt vber die schrifftweiszen, vnd gleyszner?
A: Sechs.[4] Das erst, Nicht zu zurnen mit seinen brüderrn[5] Das ander nicht zusehen das weyb ir[6] zube gern Das dritte nit zuuerlassen dz eeweyb on die vrsach der eebrecherey. Das vierde nit zuschweren[7] vberal. Das funfft vbl[8] vmm vbl nicht zuuergelten. Das sechst lieb zuhaben deine feindt vnd wolthün deinen wid'er sachern.
28) Welchs ist das aller grost gepot Christi?
A: zu glauben in yn.
29) Bewer dz?
A: Christus spricht wert ir nit essen den leichnam des suns des menschen vnd trincken sein blüt, ir werdet nicht haben das leben in euch, das ist, wert ir nicht gelauben in mich, so wert ir nicht haben das ewigk leben, dan wer in mich glaubt, der hat dz ewig lebn.
30) Was hat er den die in liebhaben vnd seine wort behütten verheyssen?
A: Die seligkayt.

---

* s. zu Fr. 14. ** genüglich; das mhd. *genuoc* hat vielfach den Sinn von *vil*, übermässig (Matth. 5, 20: *περισσεύσῃ*; Vulg.: *abundaverit*), so hier: hinlänglich, zureichend.

[1] V., Gk.: „erkennen". [2] V., Gk.: „zu glauben". [3] Eh.: „den". [4] Gk. setzt die einzelnen Gebote ab. [5] V., Gk., Eh.: „seinem Bruder". [6] V., Gk., Eh.: „sy", „sie". [7] V.: „schürnn". Gk.: „tzurnen". [8] Gk.: „Vber" Druckfehler.

31) In wie vil wortn wirt ausz gesprochen dy seligkayt?
A: in acht worten. Das erst[1] selig sein die armen in dengeist wann ir ist[2] das hymelreich. Das ander selig sind die senfftmütigen, wann sy werdn besitzen die erden. Das drit selig seind die die do waynen, wan sy werden getröst. Das vierde selig sindt die, die do hungern vnnd dursten die[3] gerechtigkayt wan sie werden gesettigt. Das funfft selig seind die barmhertzigen, wann sie werden barmhertzigkayt erlangen. Das Sechst selig sindt die raynes hertzen, wann sy werdn got sehen Das sibend, selig sind die fridsamen[4], wan sy werden die sün gottes genand.[5] Das acht selig sind die, die do widerwertigkayt leiden vmb die gereochtigkayt, wan ir ist das hymelreich. Ir seyt selig so euch dy leut flüchen vnd so sy sich euch widern* vnd als vbl wid' euch sagen liegend[6] umb mich, darumb freyet euch vnd frolockt, wan ewer lon ist grosz in den[7] himeln.

32) Was ist das ewig leben?
A: Es ist ein erkantnusz des waren gotz, vnnd ein genieszung seiner, vnd den er hat gesant Jhesum Christum.

33) Wie viellerlay ist das ewig leben?
A: tzwazerlay eins ist hye in der gnaden vnd in der tayhafftigkayt** des herrn Jhesu Christi, welchs die glaubigen erlangen im geyst durch den glauben. Das ander leben ist in der ewigen glorien, von dem Ersten spricht der her Jhesus, ditz ist das ewig leben das sy dich erkentten eynen waren got, vnd Jhesum Christum den du hast gesandt.

34) War durch soll der mensch erlangen disze warhayt?
A: durch den glauben durch die lieb, vnnd[8] hoffnung vom heyligen geyst gegeben.

---

* widersetzen. ** Druckf: Theilhaftigkeit.

[1] Bei Eh. mit Zahlen und Absätzen. — [2] Eh.: „jren" ohne: „ist". [3] V., Gk.: „nach der". [4] V.: „gefridsamen". [5] Gk.: „genadt", Druckfehler. [6] V.: „leident"; Gk.: „leydent". [7] Gk.: Art. fehlt. [8] Herz., aber nicht Eh.: „die".

5) Glaubstu in den heyligen geyst?
A: Ja ich glawb.

6) Was ist d' heilig geist?
A: es ist got der her ausz geszent[1] von dem vatter vnd von dem sun.

7) was ist gott der vatter?
A: es ist got der her habende aynen sun jm geleich in der gottheyt.

8) Wasz ist der sun?
A: es ist got der her habend aynen ewigen[2] vatter.

9) So mustu drey götter haben.
A: Ich hab ir[3] nit drey.[4]

0) hast ir doch drey genent.
A: dasselbig geschicht nach den perszonen Aber nach d' gottheit, glaub ich einnen got zu sein, der do ist wirdig des lobs vnd d' aller höchsten eren.

1) wie ehrest du in?
A: Mit dem hertzen Mitt dem munde vnd mit den wercken.

2) Wie mit dem hertzen?
A: mit dem glawben, mit der lieb vnd hoffnung, vnd mit[5] gueten[6] begirden.

3) wie mit dem mund?
A: mit d' bekenunge, vnd anrüffunge seinen[7] namen, die mechtigkeit weyszheit, vnd güetigkeit, mit der[8] zubekennunge tzu seyner warheit mit begerunge von im der hilff vnd genade, Mit loben vnd mit betten tzu im aleine.

4) Wie mit den wercken?
A: Mit der behuetung seyner gepot, mit fasten, feyren[9], Niderknien, beten auffs anntlitz vallen Mit allmusen geben in den nam des hern Jhesu Christi der do sitzt zu der gerechten gottes, vnd mit andern ehr erbietung die in gehören.

---

[1] V., Gk., Eh.: „aussgeent" (auss geendt); Z.: „der da vssgadt". V., Gk. fehlt: „ewigen". [3] Gk. fehlt: „ir". [4] V., Gk. setzen dazu: und' (sondern) ein". [5] V.: „den". [6] Gk. bloss: „den begirden". V., Gk., Eh.: „seines". [8] Gk.: „bekennunge". [9] Eh.: „feyren, ten".

45) Den selbigen einigen got, den du so eherst, Wie nennest du in[1]?
A: meinen[2] genedigen vatter.
46) wie bettestu[3] in an?
A: als der herr Jhesus leret[4] sprechend Allso sollet ir beten.[5] Vater vnnser[6] der du bist in den himeln, Geheyligt werde dein nam, tzue kum dein reich, Dein wil geschehe, als jm himel vnd auff der[7] erden, vnnser teglich bröt gib vns heüte, vnd verlas vnsz vnser schuld, als wir verlassen vnszern schuldigern, vnd nit ein füre vns in versuechung, Sunder erlös vns von dem[8] vbel Amen.
47) Eherestu auch etlich ander creatur also alsz got den herren?
A: Nain.
48) warumb?
A: darumb. wann* got hat es verpoten, do er sprach Du wirst sy nicht anbetten, noch ehren. Got deinen herrn wirstu anbetten, vnd in allein dienen.
49) Warinnen irren dan die lewt gemainclich in der welt?
A: in den dreien dingen In der abgöterey, jn der falschen ertichten geistlichkeit, vnnd betrieglichen hoffnung jn den tödlichen begirlikeiten jn den dreien dingen stet alle verlaittunge.[9]
50) was ist abgötterei?
A: es ist die ehre vnd anpetung allain got dem herrn behörende gethan d' sichtigen oder vnsichtigen creatur der vernünfftigen oder vnuernünfftigen, der geistlichen oder leiplichen, jnweydig** oder auszwendig. Jnwendig als mit den selbstendigen[10] oder grundtlichen dingen das ist

---

* „wā", wann d. i. denn. ** Druckf. für: „inwendig".

[1] Eh.: „ym". [2] Gk.: „meynem". [3] Eh.: „bittestu". [4] Herz., nicht Eh.: „lernt". [5] V., Gk., Eh.: „betten"; (Herz.: „bitten"); Z.: „bätten". [6] In Eh. u. Z. lautet das Gebet: Unser Vatter inn den hymel. Deyn namn sey heylig, deyn reich-komme, dein will geschehe auff erden, wie in dem hymell .... vnd vergib vns vnser schuldt, wie wir vnsern schuldigern vergeben, füre vns nit in ..... [7] Gk. fehlt: „der". [8] Gk. fehlt: „dem". [9] Eh.: „verleydigunge". [10] V., Gk.: „selbst bestendigen".

mitt dem glawben mit der lieb, vnd hoffnung vnd mit geistlichen begirden, alls mit forcht mit jnwendiger hitz, vnd mit dem gewissen ꝛc. Auszwendig. mit dem mund, oder mit den wercken vmb die[1] hoffnung dar[2] durch dy sie haben *zubegreüffen[3] ettwas geistlichs oder leiplichs.

51) Glaubstu in dy Junckfraw Maria oder in die anndern heiligen?

A: Nein, ich glawb nit in sie.

52) Warumb?

A: darumb das sie nit got vnd schöpffer noch erlöser vnd selichmacher sein, sünder ein erkauffte vnd [4]geselichte** geschöpff, Aber ich glaub von in.

53) Was glaubstu von der Junckfrawen Marie.

A: das[5] sie ist auszerwelt, von got gesegnet vnter den weyben. vol genaden vnd gesegnet ist die frucht jres leibs, vnd das sie ist rayn vor der gepurd, bei[6] der gepurd, vnd nach der gepurd, ein diemütige diern[7] vnd ein seliche, vmb jrem diemütigen glawben wol [8]behagent got ein geweer*** vnd getrewe muter des herrn Jhesu vnd das sie besitzt gewislich das erb in der[9] ewigen frewden vnd das sie zu allen disen dingen ist komen aus der genaden gottes in der teilhafftigkeitt des leiden jhesu christi jn im vnd durch in thete ir[10] got grosse ding also das er inn die ewige ruhe ir seel empfieng.

54) was heldest du von den heiligen.

A: Das sie sein auszerwelt ausz der genaden gots zu der teilhaftikeit des hern jhesu christi, vnd durch die schickunnge, des heiligen geists dar zwe kommen das sie

---

* zu erlangen, s. die Var. ** beseligtes, seliggemachtes. *** Entweder: gewahr d. i. aufmerksam, sorgsam; oder besser: gewër, der für etwas gewär leistet, beschützt und vertheidigt. Gk.: „geweer".

[1] Eh. fehlt: „die". [2] V., Gk., Eh. fehlt (m. Recht): „dar". [3] Eh.: „begriffenen". In Z. lautet der Schluss: „in der hoffnung etwas von jnen lyblichs oder gaystlich zu erlangen". [4] Eh.: „geseliget"; V., Gk.: „seligen". [5] V., Gk., Eh.: „das, das". [6] Gk., Z.: „in". [7] Eh.: „magt"; Z.: „dienerin". [8] Eh.: „wolgefallend"; V., Gk.: „wolgefallen". [9] V., Gk., Eh., Z.: „den". [10] Eh.: „jr" (Herz.: „ja").

weren[1] in Christo geliebtte heiligen, vnnd mit seinem pluet gereiniget vnd hie[2] lebent ausz dem glauben, vnd gott[3] liebhabend uber alle ding vnd ire nechste vnd in allain ehrend vnd im dienendt etliche sturben des gemainen todts, ettliche von dem tzwancksal der leut sind abgangen von der welt, erleidende die marter vmbs.[4] wort gotz, die rechte gottliche ehre vnnd vmb die lebendige hoffnung die sie hetten in Christo von den abgöttereischen leuten falschen propheten vnd von den liebhabern der welt sie den tod erliten.[5]

55) Getzimbt es die Junckfraw Maria oder and' heyligen zu ehren?

A: Ja es gezimbt mit der ehr die in gepürt.

56) Welches ist die ehr di in gehört?[6]

A: das man sie ordenlich liebhab vnd in gehorsame, vnd nachuolg in dem guten[7] das sie getan habn, got lob umb sie.

57) Warinne sol man in gehorszamen?

A: jn dem was sie haben geraten, vnd ist beschriben[8] in dem gesetz vnd zumal d' Junckfrawen Marien, die do spricht, alles was euch saget mein sun das thuet.

58) warinne sol man in nachuolgen?

A: jn irem tugentsamen leben darinnen sie Christo nachuolgten[9] mit einem lebendigen glauben vnd mit wurcklicher lieb, vmb die hoffnung des ewign lebens sich mühendt, vnd in der mühe volenden bisz zum todt, verlassen die welt, vnd ire irszal mit aller eittelkayt.

59) Mit welcher ehre getzimpt sie dan nicht zu ehren?

A: mit d' obenberürten die do allain got gehort vnd den lamp* vnd so getzimpt nit sie anzubeten, gnad hilff vnd fürbit von in zubegern der begabung des gueten, oder

---

*Lamm.

[1] V., Gk.: „waren"; Z.: „sind". [2] V., Gk.: „die" (Herz.: „sie"); Z.: „das sy hie habent geläpt". [3] Gk. fehlt: „gott". [4] V., Gk.: „vmb die". [5] Gk.: „lydten". [6] Eh.: „behört"; V., Gk.: „gehört". [7] Eh.: „den gütten". [8] Eh.: „beschrieben ist". [9] V., Gk., Eh.: „nachfolgen".

behütunng vnd * den vbl, kainsz d' ding nit [1] hoffnung in sie zusetzn, Noch die Junckfraw Maria sein ainige hoffnung zu hayssn, vnd ain mitlerin vnd aler barmhertzigiste müter vnd zu ir nit erseufftzen vnd alszo auch eüsserlich ere getzimbt in nicht zuerpieten. Als feyertag zu feyern, opffern dienen, beten, allmüszen [2] gebn, fasten, Noch durch ire namen schweren od' glubt ** thun, Noch zu in [3] walfartn, Kirchen pauen.

60) Getzimpt es aber den pild des hern christi oder der anderen heyligen sich zw naygen [4] vnd anzubeten?

A: Es getzimpt nit, wan got der her spricht mit nach *** dir eingegraben [5] pildt noch kain gleichnusz, Du wirst sie nit anbetn nocch eren, ich bin der her.

† Wie soll man dan eeren den HERREN Jesum Christum in dem Sacrament seines leichnams und bluts?

A: Ich sag das man jnn sol anbetten als er jn seine selbstendigen naturlichen wesen, naturlich vnnd personlich in dem Hymel zü der rechten in d' glorien seines vatters, nach d' bekennung des gemeinen Christlichen glaubens vnd der heyligen geschrifft bezugnusz, und wirt nit herab uff dise welt steigen, bis zum letsten Gericht, darumb geburt jm nit weitter anzübetten, als er dann hart vnd fleiszig verbotten hat, da er sprach, Ob sie euch sagen, Sehet hie [6] ist Christus selbs, dort ist er, so solt irs nit glauben, dan es werden falsche Christen vnd falsch Propheten uffsteen, vnd grosse zeichen geben, vnd wunderwerck, also auch dz die erwelten so es muglich were gefurt worden in irthum, Sehet ich habs eüch tzüvor gesagt, darumb wan sie euch sagen werden, Sehet er ist in der wustung, so solt ir nit hinausz geen, Sehet er ist in dem durchgencklichen ††, durchsichtigen gemächten [7] od' in den hölern d' stein, nit wolts glaubenn, dann gleich als der sonnen glantz auszgeet von den anfang, vnd wirt gesehen bisz zum nidergang der sonnen, also wirt auch die

---

* von. ** Gelübde. *** Offenbar verdruckt für: nit mach.

† Diese Fr. u. Antw., welche die von Luther beanstandeten Worte enthält, fehlt im Dresdner Exemplar, und ist hier nach Eh. (vgl. V., Gk., Z.) ergänzt. †† Uebers. von: penetralia, Cammern. S. u. Cap. II.

[1] Eh.: „ding. Mit". [2] Eh.: „zü". [3] V., Gk. fehlt: „in". [4] Eh.: „zünaygen". [5] Eh.: „ein gegraben", vgl. oben. [6]) V., Gk.: „allhie". [7] V., Gk.: „gemächer, gemechen"; Z.: „kamer".

zůkunfft sein des suns des menschen d' jetzund ist in d' glori[1] Ad Philippen.

61) Was gepuret dan zu thůn, bei dem[2] leichnam vnd plůt Christi?

A: Zum erstn gepürt zugelauben, wo das sacrament in der mainung vnd botschafft des herren Jhesu Christi vnd seiner heyligen Kirchen, von getrewen priestern, ordentlich gesegnet wirt, mit dem[3] gepet vnd wort des herren, bezeuget vnd verkündet wirt, das, dz gesegnet brot des herren sein leichnam sey, welcher fur vnns solt verraten vnd gegeben werden, vnd der gesegnet kelch des herrn sein blůt sey, welchs fur vns vnd fur vil solt vergossen werden vnd das geschicht mit dem wort das do weyszt auff das brot vnnd wein, das ist ꝛc. Alszo pald an allen zweyffel, sol ainfeltiglich gelaubt werden, den worten Christi, Das dz brot ist der leichnam Christi[4], welcher da solt verraten werden, vnnd der wein das plůt Christi, welches solt vergossen werden, zw vergebung der sünden, vnd das geschicht mit ainem noturfftigen, sacramentlichen vnd testamentlichen weszen, zu dienst vnd gebrauch des geystlichen weszenns, welches verkundte brot sein leychnam, vnd den kelch sein plůt, gepeut Christ' zunemen, zu essen vnd zutrincken vnd ein wirdige gedechtnus zu thůn seins verratens, seins leidens, vnd vergessung seins plůts. Ja auch verkundung seines tods, vnd bereyttung dar durch der[5] geystlichen speysz vnd trancks, [6]vnd geding* der taylhafftigen genyessung,

---

* geding, mhd.: das gedinge, ahd.: gidingi, eig. Gericht, dann Uebereinkunft, Bedingung. Hier wie ein Particip gebraucht: einbedungen die theilh. Geniessung.

[1] V., Gk. setzen dazu: „got des vaters". [2] Eh.: „Was geburt zůrhůn (soll heissen: zů thůn) beyde" („bey dem", oder: „beydem"?). [3] Bei Eh.: „mit dem gebet vnd des HERREN" (Herz., der richtig „wort" hinter „vnd" vermuthet, lässt „gebet" vorher weg). [4] Gk. sind aus Nachlässigkeit die Worte ausgefallen: „Das daz brot ist der leichnam Christi". [5] Eh.: „d'", daraus wol bei V. u. Gk.: „die". [6] V., Gk., Eh.: „vnd gebung der teylhafftigkeit zů der gegenwertigen geniessung"; fehlt in Z. ganz.

vnd mit der gedechtnusz sich vernewen in der taylhafftigkayt des hern Jhesu christi in fridsamen gewissen vnd hoffnung, mit allen gleubigen sich stercken vnd festigen zu der mühe des Christlichen wegs vnd da mit sich erwecken, vnd bewegen zue[1] ehre, lob vnd dancksagung, durch die gedechtnus in ainer aufhebung hertzens zu dem herrn Jhesu Christo der do ist zu der gerechten welchem gepürt die ehre gottes in d' aynigkayt der heyligen dreyfaltigkayt Sunder in den gelaubigen gelidern als in geystlichen leichnam vnd heiligen Tempel, darinne der herr Jhesus mit seiner genad vnd warhayt geystlich ist höher vnd warhafftiger, vber alle dienstperliche ding gepuret im die ordenliche ehre. Als mit gehorsam, lieb vnnd mit[2] Barmhertzigen wercken Geystlichen oder Leyplichen im zu dienen wann Er saget, was ir meinem aller kleinsten habt[3] gethan, das habt ir mir getan. In dem wart seiner botschafft, sol man in auffnemen im gehorszammen vnd durch den glauben behüten, vnd in dem Sacrament in[4] der verbindung des newen testaments geniessen ꝛc.

62) [5]Wie irren die lewt in der falschen ertichten geystlikeyt?
A: Wann sie die rechte nit erkennen.

63) Was ist die geystligkayt?
A: Es ist dy geystliche bruderschafft od' geystliche iunckfrawschafft oder geistliche Priesterschafft.

64) Was ist die Warhafftige geystligkayt?
A: Wan sie die[6] rechten gruntlichen warhayt des glaubens der lieb vnd der hoffnung in der verbindung des Newen testaments das[7] mit den wercken gehalten wirtt in der nachuolgung des herrnn Jhesu Christi.

---

[1] V., Gk. fehlt: „zu der"; Eh.: „zü d' eere". [2] V., Gk. fehlt: „mit". [3] V., Gk.: „habent". [4] Eh. fehlt: „in". [5] Der Frage 62 entspricht bei Eh. die Antwort, die hier auf Fr. 64 erfolgt; dagegen fehlt bei Eh. A. 62, Fr. u. A. 63 u. Fr. 64. V., Gk. dagegen haben A. 63 bei Fr. 62 und lassen A. 62 u. Fr. 63 weg. Z. endl. hat Fr. u. A. 62 wie hier, aber lässt 63 Fr. u. A. weg. [6] V., Gk., Eh., Z. (mit Recht): „inn der". [7] Eh. fehlt (richtig): „das"; Z. fehlt: „in der Verbindung des Newen testaments".

65) Was ist die falsch brüderschafft, Junckfrawschafft vnd Priesterschafft?
A: Wann sie allain gegründ ist auff die Sacrament auff die alte gewonhayt,[1] vnd auff die ertichtung vnd gesetz der menschen, oder[2] auszerwelung seines aygenen willenn der nicht gegrundt ist in ainer grüntlichen[3] warhait vnd zu mal wan er im irtum oder verfürung ist.
66) Wye irren die leut in der betrieglichen hoffnung?
A: [4] Wann sie[5] die recht nit erkennen, wo vnd warinne sie ist, vnd wo durch[6] ordenlich gegeben die hoffnung der genaden vnd hylff, Ja auch der ewigen glori.
67) Wo vnd in wem ist die recht hoffnung?
A: in Got mechtiglichen, in Christo verdienstlichen, vnd in dem heiligen geyst inn seinen gaben die wirdig machen taylhafftiglich im glauben, gruntlich in der gerechtigkayt des glaubens warhafftigklich, in den wercken bewerlich, in der Kirchen der dienstperlichen ding, dienstperlich in dem wört gots erklerlich[7], In den sacramenten sacramentlich[8] vnd betzeuglich, oder testamentlich.
68) Warinn ist die recht hoffnung?
A: in der verheyssung, oder gelubde vnd testament gots.
69) Wodurch wirt gegebn die hoffnung, die do ist ein sicherung, der gegenwertigen gnad gottes vaters, vnd der taylhafftigkayt des herrn Jhesu Christi in[9] seiner gerechtigkayt die er verdient hat zw der ewigen glori?
A: durch die verheyssung vnnd verbindung des glawbens des Newen testaments, in der warhafftigen behüttung, vn behaltung bisz auff das end.
70) Wo beruen dan die leut sunst mit irer hofnung on dz selbige?
A: Etlich ausz furwitzigkayt auff der gnadn gottes, on die pesserung irs böszen lebens, ettlich in den toden

[1] Gk. fehlt: „auff die Sacrament auff die alte gewonhayt vnd". [2] V., Gk.: „Aber". [3] Eh.: „ergrundtlichen". [4] V., Gk., Eh., Z.: „Also wan". [5] V., Eh. fehlt: „sie". [6] V., Gk.: „sie wirt"; Eh.: „wirt". [7] V., Gk.: „klerlichen". [8] Z. fehlt: „sacramentlich". [9] Eh. fehlt: „in".

glauben on die warhait d' lieb on die kain ding nutz ist, Etlich auff d' tzukunfftigen puesz, vnd auff d' empfahung des sacraments in der letzsten stund, Etlich auff d' euszerlichen kirchlichen dienstperkayt, vnd auff der offtmals emphahung des sacraments, Ettliche nur im fastn gepet in almuszen gebenn, on die warhayt des glaubens, vnd die rechte puesz, Ettlich auff den Christlichen siten[1], oder auff die mundtlichen bekennung des glaubens, vnd auff den gehorsam des Babsts, d' Römischen Kirchen on den[2] gehorszam des worts gottes, Ettlich auff vil hörenn oder leszen verstendlich[3] oder klüglich des worts, Ettlich in hilff der heyligen vnnd irer[4] furpit, vnd in walfarten zu *gen[5], vnd in der sprechung des Roszenkrantz der junckfraw Marie, od' in andern ertichten gepeten, Ettlich in der raynigung[6], in der ertichten dritten[7] hell, vnd fegfewr, Ettlich auff der begabung d' kirchen vnd yrer diener mit mancherlay getzirdt** d' selbigen auff der Mesz vnd ire zugehorung[8] Ettlich auff die Munch vnd auff ir verdeckte[9] falsche vnd gleyssent[10] geistligkait, gebende in[11] ire güter vnd hab &c. Etlich in den barmhertzigen werckn on die erfüllung der gepot gotz etlich in etlichn gepotn on die pesserung des hertzn, das sie got recht vnd warhafftiglich erkennetn, vnd Jhesum Christum in d' genad vnd warhayt vnd an die erkentnus sein selbs vnd an die begreyffung der gerechtigkayt die ausz dem glauben durch die vernewng des heyligen geysts fleust, Ettlich auff den gütn[12] wercken, an erlangung zuuor d' gnad' in der verbundnusz[13] des glaubens, vnd alszo ist vnzelich vil der betrieglichen hoffnungen vnd der falschen geyst-

* Da Eh. auch „geen" hat, ists unsicher, ob man einen Druckf. für „yhn" annehmen darf. ** Zierde, Auszierung; Eh.: „gezierd"; Z.: „mit zierden".

1 Gk.: „seyten", ohne Sinn; es heisst: Sitten. 2 V.: „die"; Gk.: „dye". 3 Eh.: „verstetlich". 4 V., Gk.: „in". 5 V.: „in"; Gk.: „yhn"; Z.: „jnen". 6 Eh. fehlt: „in der rainigung"; V., Gk.: „gerainigung". 7 Eh. fehlt: „dritten". 8 V., Gk., Eh.: „zühörung". 9 V., Gk.: „verderbtte". 10 V., Gk.: „gleysznerisch". 11 Eh. fehlt: „in". 12 Eh. fehlt: „guten". 13 Eh.: „verbindung".

ligkayten, die da die[1] betrieglichen hoffnungen pawen es sey dy vertrawung oder andechtikayt zu den worten der falschen propheten, oder zu iren wercken, es sey die vnordlich lieb zu in ausz herzlicher hitzigkayt, bisz wid' die gerechtigkayt gottes vnd seiner nachuolger, als Christus sagt, Sie werden euch erschlahen vnd werden es halten fur ein dinst gottes ꝛc. Oder ausz der inbrünstigkayt oder hitzigkayt, dz sie eingehn in ire örden vnd gesetz. Auch in der ehren der todten leuth vnd irer gepayn oder ander ding. Oder der[2] lebendigen welcher wercken sie die ehre vnd geistlikayt zu aygnen, vnnd ir hoffnung dar ein setzen, Alsz da sind Brieff, vnd Bebstlich bullen ꝛc. Durch welche sy vermainen, was darinnen felschlich zugesagt-wirt zuüberkommen.

71) Wie irren die leuth durch die todtlichen begirdt?
A: Wann sie warhafftiglichen des glaubens vnd der lieb durch die gab gottes nit erlangen, vnd durch das wort gots nit auffnemen, oder alszo, wan sy vnter der bekennung, des glaubens vnd der dienstperkayt der kirchen, das thün, das S. Johan spricht, Alles was da ist in der welt, das ist begirlikaytt des Fleyschs, begirligkayt der augen, vnd hoffart des lebens.

72) Worinn eroffnen sich die selbigenn begirden?
A: In den vij. tod sundn, die do sind Hoffart, Geytzigkayt, Vnkeuscheyt, Neid, Frasz, Zorn, Tragkayt.*

73) Wie sol der mensch entpflihen diszen irszaln?
A: Zum ersten, dz man flihen die verursacher dersselben irsal vnd das sindt die pösen diener eines pösen verstands vnd sinnes vnd etlich auch mit yrem pösen leben[3], vor welchn vns Christ' warnet sprechendt, mit fleysz huettet euch vor[4] falschen propheten, Zum andern Sol mannachuolgen den getrewen verwesern[5] die mit rechtem sinn vnd verstand yrer[6] ler vnd mit yrem leben, der warhayt dienen habent yre gegennwertige ordnung in der dinst-

* Trägheit.

[1] V., Gk. fehlt: „die". [2] V., Gk.: „den". [3] Bei Eh. folgt: „inn yrem verfürten ampt"; V., Gk.: „in yrem verfürten ursprung". [4] Eh.: „den". [5] Eh.: „furwesen". [6] Eh.: „jre".

perlichen warhayt, von den sagt S. Paulus, volget nach den die alszo wandln als ir habt unszer beyspil. Zum dritten, Getzimpt zu fliehen die vrsach der abgötterei[1] die tödliche begirdt vnnd[2] die gesellschafft die nachuolgt[3] den dingen, als Got spricht durch[4] den Propheten vnnd S. Jöhannes in der offenbarung, Gehet ausz von in mein volck ꝛc. Zum vierden Getzimpt sich zuegesellen den, die do getreulich vnd warhaftiklich die ehere gotz vben, von den sagt David, Mit den heiligen wirstu heylig.

74) Durch welche ding solder mensch eingehn in die aynigkayt der glaubigen?

A: Durch die vntertenikayt vnd gehorsamkayt[5] vnd durch dy vntergebung sich der ordnung, vnd durch die bewarung der einsinnikayt[6] in der auffnemung der leer, vermanung warnung, straffung, vnd in fleissiger behuettung der gepot gots, vn d' güten sitten die do dienen zu der warhayt.

75) Was ist darzu not?

A: Das als die schrifft sagt [7]Snn* rettende[8]· tzum dienst gottes, stehe[9] in der gerechtigkayt vnd forcht beraith dein seel zu der versuechung nider druck dein hertz vnd[10] leyd, als was dir auffgelegt wirt, das emphahe vnd dulds inschmertzen das dein leben wachsz in letzten tagen zum ewigen leben, in der aufferstendung der gerechten Sunder[11] die versuchung geschehen, von dem teufl, durch dy pösz eingebung ins gemuet von der welt, durch pösze vrsachen zu der ergernusz vom leychnam durch die zerstörlichen begirden aber wer vberwind vnd vollendet der wirt selig.

A m e n

Got hab lob.[12]

---

* Druckfehler für „Sun" (Sohn), vgl. Z.: die Stelle ist Sir. 2, 1 ff.

[1] Eh,: „volget". [2] Eh.: „durch". [3] Eh.: „nach" ohne „volgt". [4] Eh. fehlt: „durch". [5] Herz. (nicht Eh.) fehlt: „vnd durch die und'gebung sich der ordnung". [6] Eh.: „sinnigkeit". [7] Gk.: „Nun"; V., Eh.: „Sün"; Z.: „Sun". [8] Gk.: „tredten". [9] Eh. fehlt: „stehe". [10] Eh.: „inn". [11] Eh.: „Aber"; V.: „Sond'"; Gk.: „Sonder". [12] Fehlt bei V., Gk., Eh.

Anmerkung: Da der Ehwalt'sche Text den Meisten nur in dem Abdruck bei Herzog zugänglich sein wird, geben wir hier die zum Theil offenbar absichtlichen Abweichungen des letztren Abdrucks vom Original. In den Varianten unter dem Text ist nur das Wichtigere und Sachliche, nicht die orthographische Verschiedenheit an sich Augenmerk gewesen. Da aber der Charakter der Orthographie nächst dem Dresdner Exemplar bei Ehwalt am reinsten bewahrt ist und jenem am nächsten kommt, dürfte der Nachweis hier erwünscht sein. — Eh. hat gg. Herz.: Fr. 2: Warum beschüff .. 8: bewarnung .. 9: Welch's .. 10: ij: Sün .. v: helle; tritten vj: zü .. 17 i: andere; tausent. iij: die inn ynen; rüwet. iiij: deyn HERR. vij: Diebstahl. IX: nähsten. X: maget ... 23: Welche; gruntfeste; grundtfeste .. 29: süns; blüt; dann .. 30 iij: getrost. iiij: Gereichtigkeit. vij: genant; leut; alle ... 34: unnd Hoffnung ... 40: genant; dasselbig; zü. 44: antlich; Christi; Eer erbittungen .. 46: lernt; betten; unsere; versüchung ... 47: Erestu ... 50: Als; wercken; nmb; zü ... 53: vol; HERREN; thet jr Gott. 54: d' genade; blüt; hie lebend; ding; hetten .. 57: sün .. 58: jr; wircklicher; welt ... 59 (die Nummer haben Ehw. u. Herz. bei der folgenden Fr. noch einmal); zü eeren; einige ... 60: naturlichen; dan ... 61: botschafft; mit dem gebet vnde des HERREN (s. d. Var. dort); blüt; fur; dinge; vff nemen; behutten; newen ... 62: Herz. vermuthet d. Ausfall von „nicht" hinter: „Wann sie" u. s. w. ab. s. d. Var. 64: hoffnug; mechtigklich; inn Christo; Inn dem wort; erklarlich; Inn .. 67: „eyn" statt: evn; behuttung; bisz ... 68: Etliche vff dem Christl.; Etliche in der ertticht.; Etliche vff der begabung; Etliche vff die Munch; warhafftigklich; erkenten; wercken; „verbindtnuss" statt: verbindung; vnd also; ausz; Als Christus saget; Bapstliche; dariunenn .. 69: vnd der lieb; fleysches .. 70: Vnkeuscheyt ... 71: eins bösenn; warnet; „andern" statt: anderen; S. Johannes st. Sant ... 72: „vnd durch die vnd'gebung sich der ordnung" fehlt bei Herz. nach: gehorsamkeit. S. d. Var.

Untersuchungen

über

Verwandtschaftsverhältniss und Abfassungszeit der Katechismen

sowie über

die historischen Berührungen der Böhmischen Brüder mit den Waldensern und ihren gegenseitigen Austausch im Allgemeinen.

Cap. I.

Eintheilung und Gang der beiden Katechismen.

Die Verwandtschaft beider Katechismen nach Eintheilung und Gang, Inhalt und Ausdruck, wie sie sich jedem auf den ersten Blick kundgibt, lässt keinen Zweifel übrig, dass einer von beiden unter directer Benutzung des andren entstanden ist. Die Darlegung des beiderseitigen Ganges hat daher nicht nur das Interesse über den Inhalt und Gedankengang dieser ältesten Katechismen zu orientiren, sondern dient so zu sagen den Process um das literarische Eigenthum der einen oder andern Partei zu instruiren. Eine an sich schon interessante Frage.

Wir berichten zuerst über den Inhalt als den nächstvorliegenden Thatbestand, und fragen dann erst nach den Quellen desselben und den historischen Daten über den Austausch, der sich etwa zwischen beiden Kreisen nachweisen lässt. Um die erste Aufgabe möglichst objectiv zu lösen, folgen wir dem Gang beider Katechismen, und lassen bei dem Aufweis seines Fortschrittes die Eintheilungsmotive mehr allmählich hervortreten.

Am auffälligsten ist die Uebereinstimmung am Anfang, wie in der ganzen ersten Hälfte beider Katechismen eine viel grössere Verwandtschaft waltet. Bei beiden zielt die erste Frage auf die Antwort, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes sei, vernünftig und sterblich. Frage 2 betrifft dann die Bestimmung des Menschen, bei dem Wald. etwas kürzer, bei beiden aber einstimmig auf die Erkenntniss Gottes und Erlangung der Seligkeit lautend. Als Bedingung dafür werden weiter

die drei Grundtugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung genannt und belegt (Fr. 3—5).

Mit Fr. 6, die den Glauben als erste Grundtugend heraushebt, beginnt, wie sich später bestimmter zeigen wird, in beiden Katechismen der erste Theil, handelnd: vom Glauben. Auch hier sind Beleg und Definition zunächst in beiden Katechismen ganz gleich. — Nach der Definition zeigt sich der erste bedeutendere Unterschied, dem Anscheine nach zwar nur in der Umstellung einer Fragengruppe, näher betrachtet aber als eine tiefe und principielle Differenz sich ausweisend.

Es folgt nämlich nun im Brüder-Katechismus zuerst die Frage nach dem objectiven Lehrinhalt des Glaubens: Welches Glaubens bist du?, und erst, wenn nun der Inhalt des „gemainen christenlichen“ Glaubens nach dem Wortlaut des apostolischen Symbols ausgesprochen ist, geht der Katechismus fort zu dem Unterschied, den dieser Glaube im subjectiven Besitz haben kann, als ein lebendiger oder todter. Diese Ordnung ist für den Brüder-Katechismus um so unerlässlicher, als er an den Worten des apostol. Glaubensbekenntnisses selbst exemplificirt, wie sich lebendiger und todter Glaube unterscheide. Nur das „Glauben in (an) Gott“ gilt ihm als Ausdruck des lebendigen Glaubens. Indem dieses dann auf Liebe zu Gott und Gehorsam gegen sein Wort ausgedeutet wird, schliesst sich (Fr. 15) passend die Bewährung dieses Glaubens durch Erfüllung der Gebote, und wiederum an die Aufzählung dieser letzteren die Zurückführung derselben auf „liebhabung gottes“ (Fr. 18) an. Die Ordnung ist sachlich richtig und klar, und erscheint mit der, die der Waldenser-Katechismus befolgt, verglichen, entschieden als vorzüglicher. Aber wir sind damit freilich auch, wie sich bald zeigen wird, wesentlich am Ende mit einer planmässig fortschreitenden Ordnung im Brüder-Katechismus.

Im Waldenser-Katechismus geht dagegen höchst auffällig dem objectiven Glaubensinhalt die Bezeichnung der subjectiven Doppelart: „lebendig und todt“ voraus. Unmittelbar auf die biblische Begriffsfassung des Glaubens — die allerdings auf Glaube als Tugend bezogen, gemäss Hebr. 11, 1, auch

von subjectiver Gewissheit und Hoffnung redet — folgt die Frage nach den *doas manieras*, den beiden Arten des Glaubens (Fr. 8), und erst nach der Begriffsbestimmung dieser kommt auf die Frage: „Welches Glaubens bist du?“ (11), das Bekenntniss zu dem Inhalt des apostolischen Glaubens (12. 13.). An diesen schliesst sich dann mit der Frage: „Woran kannst du erkennen, dass du an Gott glaubst? — die Aufzählung der Gebote (14—16).

Jedenfalls eine höchst eigenthümliche Ordnung. Der Usus gab sie nicht an die Hand. Man ist versucht eine bestimmte Tendenz bei dieser Umstellung anzunehmen. Aber auch wer der andern Ordnung sofort den Vorzug gibt, wird, wenn er über Originalität oder Abhängigkeit des einen und des andern Katechismus in dieser Partie entscheiden soll, bekennen müssen, dass es schwer sei, einen so einfach klaren Gang wie den des Brüder-Katechismus von einem Ueberarbeiter in eine so auffällige Ordnung umgegossen zu denken. Näher läge es mindestens, dass jemand, dem das Material des Waldenser-Katechismus vorgelegen, dasselbe im Ganzen sich aneignend, die Ordnung sachgemässer gestalten zu können geglaubt habe. Freilich würde man sich dabei in die eigenthümliche Schwierigkeit verwickelt sehen, dass im weiteren Verlauf der Waldenser-Katechismus grade die durchsichtige Ordnung repräsentirt, während der Brüder-Katechismus je länger je mehr derselben verlustig geht, nur gelegentlich eines ans andere zu hängen anfängt und erst am Ende eine neue ebenfalls sehr zufällige Disposition aufstellt und befolgt.

Ehe wir aber den Gang weiter verfolgen, wird es gut sein, die inneren Unterschiede, die der bis jetzt besprochene Fragencyklus in beiden Katechismen zeigt, uns klar zu machen. Wie kam der Waldenser-Katechismus darauf, die Eigenschaften des Glaubens vorzuordnen? Beim Brüder-Katechismus, wo ihre Bestimmung so abhängig von dem Glaubensinhalt ist, wäre das gradezu unmöglich gewesen. Der Waldenser-Katechismus hat aber auch in erster Linie ganz andre Bestimmungen. Den lebendigen Glauben bestimmt er nach Gal. 5, 6: „Der durch Liebe thätig ist.“ So schliesst sich zunächst die eine biblische Begriffsbestimmung (9) an die

andre (7), die aus Hebr. 11 genommen war. Und ebenso wird nun (10) der todte Glaube aus Jacob. 2, 17 belegt. Wenn sich aber dann an die letztre Stelle die Worte schliessen: „Oder todter Glaube ist es, zu glauben, dass Gott sei", so könnte man sich vielmehr an Jacob. 2, 19 als an die Definition im Brüder-Katechismus erinnert finden. Mindestens muss jeder Billige bekennen, dass diese Bestimmung sich trefflich mit dem zusammenschliesst, was als Hauptbegriff des Glaubens aufgestellt wurde, dass der Glaube an sich, der wahre Glaube, nach Hebr. 11 eine feste Zuversicht dessen sei das man hoffet. Wer so die Begründung zugleich in's Auge fasst, für den verliert die Voranstellung dieser subjectiven Begriffsbestimmung schon viel von ihrem Anstössigen. In Anlehnung an den nach Hebr. 11 selbst subjectiv bestimmten Hauptbegriff wird sofort entwickelt, dass es neben dem Glauben in seiner Wahrheit auch einen Scheinglauben, einen in sich todten Glauben gebe, dem eben das Hauptmerkmal des wahren Glaubens, die Zuversicht, abgehe.

Es wird um so auffälliger, dass sich die Bestimmungen, die der Brüder-Katechismus bietet, zwar auch finden, aber nur anhangsweise in der Form einer auch zulässigen Erklärung der Sache. Erst wird Fr. 9 die volle Antwort gegeben: „Es ist (der lebendige Glaube) derjenige, welcher durch Liebe thätig ist, wie der Apostel Gal. 5 bezeugt, d. h. durch die Erfüllung der Gebote Gottes." Dann folgt wie ein Zusatz: „lebendiger Glaube ist in (an) Gott glauben", und dieser wird wieder auf die erste Begriffsbestimmung zurückgeführt: „d. h. ihn lieben und seine Gebote halten." Noch auffälliger und loser ist die Verbindung bei Fr. 10. Da heisst es nach dem Schriftbeleg: „Oder todter Glaube ist es zu glauben, dass Gott sei, Gott zu glauben, von Gott zu glauben und nicht in Gott zu glauben." Obgleich die ersten Worte sich als Reminiscenz an Jacobus gut anschlössen, macht doch das Ganze mehr den Eindruck einer angehängten fremdbeigebrachten Notiz. Dazu nehmen wir nun, dass in dem Waldenser-Katechismus der Text des Symbols, auf den diese Zusätze Bezug nehmen, erst nachfolgt; dass sie nur im Brüder-Katechismus sich passend einfügen: um die Vermuthung ausser-

ordentlich nahegelegt zu finden, dass die ursprünglich originale Form des Waldenser-Katechismus nur aus den ersten Sätzen der Antworten 9 und 10 erkannt werde. *) — Dann aber würde sich nur die Ansicht befestigen, dass wir es hier zwar mit einer auffallenden aber innerlich ganz anders motivirten Anordnung des ersten Theiles, als im Brüder-Katechismus zu thun haben.

Man bedarf aber gar nicht der vielleicht zu künstlichen Annahme, dass eine Gegenüberstellung von Jac. 2, 19 und Hebr. 11, 1 im Waldenser-Katechismus wirklich intendirt sei. Immer bleibt dies übrig, dass der Waldenser-Katechismus mit rein biblischen Begriffsbestimmungen voran den Glauben im Allgemeinen und dann in seiner verschiednen concreten Wirklichkeit belegt, um so erst zum Inhalt fortzuschreiten. Aber weiter fragt sich vor Allem auch dies, ob wirklich damit der Sinn des Fortschrittes bei ihm recht getroffen ist, dass er nur den objectiven Lehrinhalt nachbringen wolle. Die Frage, welche die Artikel des Glaubens einleitet, lautet allerdings ganz gleich wie Fr. 9 im Br.-Katechismus: Welches Glaubens bist du? Aber man beachte die Differenz in der Antwort. Im Brüder-Katechismus heisst es rein objectiv: „des gemainen christenlichen". Dagegen lautet im Waldenser-Katechismus die Antwort: *De la* vera *fè*, *catholica et apostolica* — ein bedeutsamer Unterschied. Da spricht sich dieselbe Kritik, die zur Voranstellung der Unterscheidung nach „lebendig und todt" führte, auch in der Bezeichnung des Glaubens nach seinem objectiven Gehalt aus. Nach dem angegebenen Zusammenhang kann darin nichts andres liegen, als dass diesen Glauben wahrhaft haben zugleich heisst den lebendigen Glauben haben. So schlösse sich dann die Fr. 14: „Woran kannst du erkennen, dass du an Gott glaubst?" — mit der Antwort: an der Bewahrung der Gebote, sehr passend mit Antwort 9 wieder zusammen. Die Zusätze in Fr. 9 und 10 dienten dann zur Vorbereitung, dass man den allgemeinen Glauben gleich mit rechtem Verstande und als den wahren Glauben („in Gott") bekennen könne.

*) Es ist zu beachten, dass der Perrin-Leger'sche Text den Zusatz bei Antw. 9 gar nicht, bei Antw. 10 nur verkürzt bietet.

Nach dem Allen wird die Vorsicht verbieten, jene charakteristischen Zusätze aus dem Wald.-Katech. als schlechthin unechte herauszulösen; denn sie sind mit seiner gegenwärtigen Fassung zu eng verwoben, als dass sich noch klar und sicher Eignes und Fremdes scheiden liesse. Macht doch der Wald.-Katechismus unten bei der „Kirche", in einem Abschnitt, der dem Brüder-Katechismus ganz fremd ist, selbständig denselben Gebrauch von dem Unterschied: glauben an etwas und glauben, dass es etwas sei. Wir kommen Cap. II auf den historischen Theil dieser Frage zurück. Selbst das wird fraglich sein, ob es sich als eine der Instanzen dafür anführen lasse, dass überhaupt auf ein älteres Original für diese beiden Katechismen zurückzugehen sei. Wir merken uns nur an, dass hier eine Möglichkeit vorliegt, von späteren Zusätzen im Waldenser-Katechismus zu reden, die dem Böhmischen Anschauungskreise oder dem Katechismus der Böhmischen Brüder sebst entnommen wären. Aber dass der Gang dieses ersten Stückes des Waldenser-Katechismus ein durch seine eigne innere, von dem Brüder-Katechismus total verschiedene Anlage bedingt ist, wird jetzt schon klarer geworden sein. Achten wir darauf, wie sich das dabei durchblickende Princip des Gegensatzes weiter kund gibt und bewährt. Ich habe anderwärts (a. a. O. S. 548 f.) schon darauf hingewiesen, dass sich an diesem an die Spitze gestellten Differenzbewusstsein der innerste und durchherrschende Charakter des Waldenser-Katechismus kund gibt. Zunächst folgen wir der von dem Katechismus selbst angedeuteten Eintheilung weiter, und halten damit die des Brüder-Katechismus zusammen.

Mit dem bisher Betrachteten befinden wir uns, wie schon bemerkt wurde, mitten in der Ausführung des ersten Theiles des Waldenser-Katechismus. Dieser ordnet nämlich, wie sich leicht zeigt, seinen ganzen Inhalt nach den drei Grundtugenden (3. 4): Glaube, Liebe, Hoffnung. Wie mit Fr. 6: Welches ist die erste Grundtugend? der erste Theil begann, ebenso erkennbar beginnen der zweite und dritte Theil mit Fr. 32 und 47. Es ist ganz unbegreiflich, wie dies bei der von Brez bis Monastier und Hahn (Perrin und Leger unterschieden keine Theile) herrschenden Capiteleintheilung

so ganz übersehen werden konnte (vgl. besonders den Anfang der Sect. V).

Der Brüder-Katech. führt (Fr. 6) zwar auch den Glauben als „die erste" Grundfeste ein; aber vergeblich suchen wir dann nach dem Anfang der beiden andren Theile. Zwar wird am Ende (Fr. 67—69) von der rechten Hoffnung gehandelt, aber dies bildet nur eine Episode einer inzwischen eingetretnen ganz neuen Eintheilung. Auf Fr. 49 des Brüder-Katechismus: „Worin die Leute gemeiniglich irren?" folgt nämlich die Antwort: „In den drei Dingen: in der Abgötterei, der falschen erdichteten Geistlichkeit und betrüglichen Hoffnung" — diese beiden werden als eins gezählt — „in den tödtlichen Begierlichkeiten". Es sind eigentlich vier Stücke, und ebenso sehen wir nun das Folgende unter die entsprechenden vier Rubriken getheilt: Fr. 50—61 handeln von der Abgötterei; 62—65 von der erdichteten Geistlichkeit; 66—70 von der betrüglichen Hoffnung und 71 ff. von den tödtlichen Begierlichkeiten. Da ist jeder Abschnitt klar gekennzeichnet. Dagegen sucht man ganz vergeblich nach der gesonderten Auslegung der Grundtugend der Liebe, und die Hoffnung findet sich gelegentlich unter der „betrüglichen Hoffnung" mitbehandelt*). Eine wirklich durchgeführte Eintheilung findet sich also im Brüder-Katechismus nur von Fr. 49 an, und dieser Theil gibt sich als ein Anhang vorwiegend polemischen Charakters von sehr historisch zufälliger Zusammenstellung kund. Wir kommen später auf seinen innren Zusammenhang, und kehren jetzt zu dem ersten Theil zurück. Warum an dieser Stelle eine orientirende Uebersicht nöthig war, wird sich gleich zeigen.

Wir verfolgen zunächst den innren Gang des Waldenser-Katechismus im ersten Theil. Auf die Recitation des Glaubens-

*) Sehr charakteristisch sind die Versuche der alten Drucke eine Eintheilung zu markiren. Der Veesenm. Druck hat auf S. 1 am Rande: „der Glaub" an rechter Stelle; auf S. 3, wo aber immer noch vom Glauben gehandelt wird: „Lieb", mit Rücksicht auf die eingelegte Episode von der Liebe als Beweis des Glaubens. S. 4 dann: „das ewig Leben". S. 10: „die recht Hoffnung" — eben der Untertheil der betrüglichen Hoffnung. — Ganz anders wieder die Züricher Bearbeitung (s. u.).

bekenntnisses folgt die Fr. (13): Woran kannst du erkennen, dass du in Gott glaubst? Und die Antwort führt sofort auf die zehn Gebote. Bei einem Blick auf das Folgende, begegnet uns weiter unten (20) eine dieser Frage (13) entsprechende Frage: Woran kannst du erkennen, dass du in Jesum Christum glaubst? Und dieser folgen, wie vorher die zehn alttestamentlichen, so hier die sechs neutestamentlichen oder evangelischen Gebote*) — da haben wir offenbar zwei Untertheile. Fr. 24 richtet sich dann, wie man erwartet, auf den Glauben an den heil. Geist. Nur dass hier die Frage, woran man diesen erkennen könne, nicht zum dritten Male wiederkehrt. Freilich kann man sich leicht sagen, dass es gar nicht richtig gewesen wäre, hier wieder Gebote zu nennen; vielmehr finden wir höchst analog jenen Geboten hier die sieben Gaben des Geistes, dem Glauben an den heil. Geist selbst nur vorangestellt (23), was man auch als eine Feinheit bezeichnen könnte. Jedenfalls soll in dem Besitz und der Bethätigung dieser Gaben dieselbe Bewährung liegen, wie bei den andren Personen in den von ihnen gegebenen Geboten. Unmittelbar an die Frage vom Glauben an den heil. Geist kann sich dann die Frage nach dem dreieinigen Gott schliessen (25. 26.), worauf bis Fr. 31 die Anweisung zu seiner Verehrung und das Vater Unser folgt.

Der Hauptstamm des ersten Theiles reiht sich also im Waldenser-Katechismus an die lichtvolle Aufeinanderfolge der drei Artikel; so aber, dass beim Glauben an jede Person das vorangestellte Princip durchgeführt wird, wie sich nämlich der Glaube an sie als ein wahrer resp. lebendiger bewähre — nämlich durch Erfüllung der betreffenden Gebote und den Besitz der entsprechenden Gaben, resp. Tugenden. Dabei kommen, wenn man den Anhang von der Verehrung mit dazu nimmt, der sich als Anhang vollständig kundgibt (Fr. 27: „Wie verehrest du den einen Gott, an welchen du glaubst?") gleich in diesem ersten Theile alle Katechismushauptstücke zur

*) Allerdings fehlt diese Fr. u. Antw. (21) überall ausser in Herzog's Mittheilungen aus dem Dubliner Mscr. Doch haben wir an ihr grade einen sicher echt Waldensischen Bestandtheil (s. Cap. II).

Sprache: Glaube, Dekalog (evangel. Gebote) und Vater Unser. Die Eintheilung des Wald.-Kat. lehnt sich also nicht wie später beim Römischen und Griechischen Katech. an die Hauptstücke an, für welche jene Grundtugenden nur die mehr oder minder entsprechenden Bezeichnungen abgeben müssen; sondern hier bleiben die Letztren selbst die Kategorien, und bewahren Liebe und Hoffnung ihre Selbständigkeit, obgleich Gebot und Gebet nach auch sonst sich findendem Brauch als Gottesdienst mit unter den Glauben eingefasst sind. Es kann zwar nicht vermieden werden, dass so unter dem Glauben der Liebe mit Erwähnung geschieht. Die zehn Gebote werden Fr. 17 nach antikkirchlichem Gebrauch sofort auf das Doppelgebot der Liebe reducirt. Aber diese Zwischenerklärung führt den Waldenser-Katechismus von seinem Hauptbegriff keinen Augenblick ab. Mit Fr. 18 kehrt der Gedanke einfach zur Erfüllung der Gebote zurück. Als der Grund aber der Erfüllung derselben wird Jesus Christus bezeichnet; worauf dann Fr. 19 sogleich der Glaubensbegriff selbst, nun Christo gegenüber sich bethätigend, wiedereintritt. Da erkennt man leicht einen sicher durchgeführten Plan, das immer wieder durchleuchtende Princip, und einen achtungswerthen katechetischen Tact; denn aus dem Einzelnen baut sich Glied für Glied das Ganze, der Glaube an den Dreieinigen auf. An diesen Glauben in seiner Einheit schliesst dann der Anhang vom Dienst und der Verehrung ebenso wieder die Bewährung im Leben an, wie dies bei dem Glauben an jede einzelne der göttlichen Personen sich angeschlossen zeigte.

Wenden wir uns nun zum Brüder-Katechismus. Die allgemeine Anlage ist offenbar dieselbe, und dieser erste Theil daher ebenso auffällig verwandt, als die andren Theile verschieden sind. Da finden wir am Ende ebenso das Bekenntniss zu dem Dreieinigen (39. 40) mit wörtlicher Uebereinstimmung an die scheinbare Annahme dreier Götter angeknüpft. Denn es ist ebenso vorher Fr. 25 der Glaube an Christum, und Fr. 35 der an den heil. Geist vorausgegangen. Dass sich an die erste Charakteristik des Glaubens an Gott die Bewährung durch die zehn Gebote geschlossen (15—17), erwähnten wir schon. Ebenso findet sich zur Bewährung des Glaubens

an Christum dieselbe Einführung der evangelischen Gebote (26. 27). Nur bei dem heil. Geist finden wir hier gar kein Parallelglied. Die Urheberstellung des heil. Geistes zu den drei Grundtugenden (34) bildet wie im Waldenser-Katechismus (22), nur hier allein und anders gefasst, den Anknüpfungspunct für die Einführung der dritten Person. Abgesehen davon, dass die Erwähnung der Gaben des Geistes und also die feine Durchführung des Gedankens der Bewährung auch auf der dritten Stufe fehlt, zeigt sich soweit die vollständigste Uebereinstimmung in der Gliederung. Dass sich mit Fr. 41 f. an das Bekenntniss der Dreieinigkeit ebenso die Verehrung derselben knüpft, krönt nur die Einheit.

Und doch zieht sich im Verborgnen ein bedeutsamer Unterschied durch, sowol in formell passender Anordnung als in der begrifflichen Fassung. Prüfen wir mit Gerechtigkeit. Bei der oberflächlichsten Betrachtung ergibt sich zunächst der Unterschied, dass dasselbe Ziel, welches der Waldenser-Katechismus mit 32 Fragen erreicht, vom Brüder-Katechismus auf 48 Stufen erstiegen wird. Er muss also mehr bieten. Unser Blick fällt gleich auf die charakteristischste Bereicherung. Er bietet Fr. 31 f. die acht Seligkeiten, welche im Waldenser-Katechismus hier*) fehlen, im Brüder-Katechismus gleichsam ein Ersatz für die jenem eigenthümlichen sieben Gaben des Geistes. Wie kommen die Seligpreisungen an dieser Stelle in den Brüder-Katechismus? Die Verwandtschaft mit den evangelischen Geboten führte leicht auf sie. Doch sagen wir uns, grade diese beiden Rubriken stehen etwas tautologisch nebeneinander, und wir werden unten um so sorgfältiger zu untersuchen haben, welche von beiden für den einzelnen Kirchenkreis originale Bedeutung gehabt. Auf die Seligkeiten zu kommen aber lag allerdings nahe. Dennoch ist der Weg des Brüder-Katechismus sehr eigenthümlich. Nach Aufzählung der sechs Gebote folgt die Fr. (28): welches das allergrösste Gebot Christi sei? und die Antwort heisst: „zu glauben in yn" —

*) Der Waldenser-Katechismus, wenigstens nach dem Dubliner Mscr., deutet auf die Makarismen nur hin, an freilich viel passenderer Stelle (s. u.).

mit ziemlich fernliegendem Schriftbeleg (Joh. 6, 53). Nun war aber schon Fr. 25 vom Glauben an Christum gehandelt. Ja Fr. 24 war schon erklärt, dass dieser Glaube bedeutet, also doch auch gefordert sei dadurch, dass Christus als der einzige Grund, ausser dem kein andrer gelegt werden könne, von Paulus bezeichnet werde. Wenn für die Gebote Christi dann Gehorsam gefordert wird, so geschieht dies, damit man „dabey erkent ob der mensch glaubet in Christo". Da kann es unmöglich passend erscheinen, dass danach der Glaube an Christum selbst wieder als sein Hauptgebot eingeführt wird. Mild ausgedrückt ists im ganzen Gang eine störende Wiederholung. Man begreift aber um so weniger, wozu diese Wiederholung, da die Fortsetzung gar nicht mit dem Mittel des Glaubensbegriffes geschieht, sondern auf die Liebe zurückgreift. Das wäre im Zusammenhang des Brüder-Katechismus an sich nicht unmotivirt. Auf die Frage nämlich, wobei man den Glauben an Jesum erkenne, hiess es: „bei dem, ob ehr in liebt, vnd der liebt yn, der seyne gepot erfullet" etc. Nur die Zwischensetzung des Glaubens als Gebot versteht man nicht. Sehe ich aber recht, so bestimmt auch zur Rückkehr zum Liebhaben ein anderer, minder rationeller, sondern rein gelegentlicher Grund.

Die Antwort auf die Fr.: was Christus seinen Liebhabern verheissen, lautet: „die Seligkeit", und eben daran schliesst sich die Aufzählung der acht Seligpreisungen. Fr. 32 zeigt aber, auf welchen bestimmter gefassten Begriff abgezielt wird, nämlich: „das ewige Leben". Davon handelt 32—34. Nun aber wurde vor dieser Partie, zum Beleg, dass Glaube das höchste Gebot Christi sei, auch dies angeführt: „wert ir nicht gelauben in mich, so wert ir nicht haben das ewigk leben, dan wer in mich glaubt der hat dz ewig leben". Wenn sich daran die Frage schliesst: „Was hat er den die in liebhaben vnd seine wort behütten verheyssen?" — so ist die Antwort „Seligkeit" schon nur ein Aequivalent für den nachfolgenden Begriff, und es kann wol niemand zweifeln, dass so der Brüder-Katechismus auf ziemlich gelegentliche Weise zur Erwähnung der acht Seligkeiten und des ewigen Lebens an dieser Stelle kommt. Bei einer geordneten Eintheilung

hätte das offenbar unter die Hoffnung gehört. Und so werden wir den Waldenser-Katechismus diesen seinen dritten Theil höchst geeignet mit der Frage (57) schliessen sehen: „Worin besteht das ewige Leben?“*)

Dort, wo der Brüder-Katechismus — freilich wie wir sahen ebenfalls gelegentlich — auf die Hoffnung, die rechte, zu sprechen kommt, sagt die Antwort auf Fr. 68 ausdrücklich die rechte Hoffnung beruhe: „in der verheyssung“. Da hätten die Seligkeiten hingehört, und an eben dieser Stelle hat der Waldenser-Katechismus seine Hindeutung auf dieselben. Was thut dagegen hier im ersten Theil die ganze Episode vom verheissnen Lohn? — Man begreift leicht, im Brüder-Katechismus hat die Erwähnung der Gebote dazu geführt. Aber da zeigt sich eben, wo die Consequenz liegt. Der Waldenser-Katechismus verwendet streng consequent die Erwähnung des Dekalogs, wie der evangelischen Gebote, nur als Stücke in denen die Bewährung des Glaubens liege. Bei solcher Fassung liegt der Gedanke an den Lohn fern. — Wieder sieht es so aus als hätte der Bearbeiter des Brüder-Katechismus das Material des Waldenser-Katechismus vor sich gehabt, aber Princip und Meinung desselben nicht gefasst. Das erste, was wir als selbständigen grössren Reichthum des Brüder-Katechismus kennen lernen, zeigt sich wenigstens als diesem Zusammenhang fremd und störend eingefügt. — Warum aber im Brüder-Katechismus der Stoff für einen klar gesonderten dritten Theil von der Hoffnung fehlt, lässt sich daraus schon erschliessen. Klarer noch ergibt sich dasselbe in Betreff der Liebe. Dieser Be-

*) Die Züricher Bearbeitung, offenbar mit Verstand gemacht, hilft diesem Mangel des Brüder-Katechismus dadurch ab, dass sie nach dem Citat Joh. 6: „Wer an mich glaubt der hat das ewige Leben“ — zuerst die Frage folgen lässt: „Was ist die Hoffnung?“ und den Begriff derselben erst mit einer längren Reihe von Schriftstellen erläutert (Ps. 141. Röm. 8 u. s. w.). Dadurch gewinnt man dort die Möglichkeit, einen selbständigen Theil: „von der Hoffnung“ zu bilden. Da können dann, als Beleg der „verhayssungen — in die sich die Hoffnung zücht“ passend die acht Seligpreisungen eingefügt werden.

griff wird mit der Behandlung des Glaubens selbst unlösbar vermengt.

Wir erinnern uns, im Waldenser-Katechismus folgt auf den Dekalog, als Zusammenfassung desselben, das Doppelgebot der Liebe. Aehnlich schliesst sich im Brüder-Katechismus an die sehr vollständige Aufzählung der zehn Gebote die Frage ('8): Woran hangen diese Gebote? Die Fragstellung ist wenig verschieden in beiden Katechismen. Und bei derselben möchte man es principieller finden, wenn der Brüder-Katechismus darauf die Antwort bietet: „an der liebhabung gottes herrn vber alle ding". Sehr passend wird dann weiter die Nächstenliebe als Probe der Liebe zu Gott aufgeführt (19). Soweit wäre, abgesehen von der charakteristischen Reminiscenz historischer Art, die wir in der Anordnung des Waldenser-Katechismus finden werden (s. Cap. II), sachlich völlige Uebereinstimmung, und im Brüder-Katechismus eher noch die vorzüglichere Anordnung.

Aber sofort sehen wir bei ihm wieder die Versuchung der gelegentlichen Anknüpfungen wirken. Es folgt nämlich nun weiter (20) die Frage: Was ist lieb zu haben den Nächsten? Eine Frage, die schon wieder ganz über den nächsten Zweck hinaus- und in das Gebiet greift, was selbständig unter dem zweiten Theil: Liebe, zu behandeln gewesen wäre. Aber nicht genug. Die Antwort auf die nächste Frage (21): Worin beschliessen sich die Gebote Gottes? heisst: „In der Lieb". Offenbar nun nach Fr. 18 f. eine weitre Wiederholung. Darauf aber folgt (22) sogar die biblische Definition der Liebe nach 1 Joh. 4, 16. So ganz hat der Verfasser sich aus der ersten in die zweite Grundtugend verloren, während er doch, wie das Folgende zeigt, im Ganzen denselben Gang durch die drei Artikel des Glaubens einhalten will, wie der Waldenser-Katechismus.

Am auffallendsten endlich zeigt sich die Vermischung im Brüder-Katech. und der Unterschied vom Wald.-Katech. unter Nr. 23. Auf die Frage: „Welchs ist die gruntfest der lieb?" folgt die Antwort: „der her Jhesus Christus", mit dem Beleg aus der Stelle 1 Cor. 3, 11. Wenn die Liebe einmal durch 1 Joh. 4, 16 belegt war, so schloss sich sachlich der Ge-

danke nicht nur richtig, sondern schön an, dass dieser Liebe, durch die man in Gott bleibt, Grundfeste Jesus Christus sei. Aber wie konnte man diesen Gedanken wiederum mit 1 Cor. 4, 16 belegen, wo doch von der Liebe gar nicht, sondern nur vom Glauben die Rede ist? Der Brüder-Katechismus verräth sogleich selbst das Gefühl, dass er eine gezwungne Anwendung von diesem Spruch gemacht; denn er fährt fort: „Was bedeut S. Paul' durch dy rede?" A: „Den glauben in Christo". Und diese Wendung muss nun dem Verfasser dazu dienen, glücklich wieder in den Hauptstrom einzumünden. Die folgende Fr. (25) fordert die Definition des Glaubens an Christum; — was freilich auch nur mit Wiederholung, und zwar derselben Worte fast (vgl. 25 mit 14), geschehen konnte, da Glaube im Allgemeinen schon definirt war. Aber die Unterbrechungen des Hauptgedankens machten eben Wiederholungen nöthig, deren der Waldenser-Katechismus nicht bedarf.

Man frage jeden unbefangenen Beurtheiler, auf welcher Seite Plan, Ordnung und Princip zu finden ist? Wenn der Brüder-Katechismus Glaube, Liebe, Hoffnung in ihrer Verschlungenheit darstellen wollte: ganz recht. Niemand könnte es tadeln, zumal ja die drei Hauptstücke, die sonst dem zum Ausdruck dienen, hier alle unter den Glauben befasst erscheinen. Aber — damit niemand etwa wirklich dies als Begründung geltend mache — sei gleich wieder erinnert, dass ja auch so nach dem Gang des Brüder-Katechismus die Hoffnung am wenigsten an das Gebet angeknüpft erscheinen würde. Offenbar jedoch befolgt der Brüder-Katechismus im ganzen ersten Theil einen Gang, bei dem der Glaube als das ordnungsmässig allein bestimmende Princip erscheint, weshalb er auch immer, wenn schon noch so künstlich, wiederauftaucht, während Liebe und Hoffnung dazwischen wie Digressionen auftreten. Wie der Waldenser-Katechismus bespricht er den Glauben an die drei Personen der Reihe nach, um ihn dann als den an den Dreieinigen zusammenzufassen. Im Waldenser-Katechismus folgt eine Stufe dabei so ordnungsmässig auf die andre, dass, als der heil. Geist zuletzt erwähnt ist, ohne weitere Erinnerung an die früher genannten Personen

die Frage folgen kann (25): „Du glaubst, dass Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der heil. Geist in drei Personen bestehe?“ Dagegen ist es leicht begreiflich, dass im Brüder-Katechismus über der Digression vom ewigen Leben und bei der Einführung des Sohnes bald als Grundfest der Liebe, bald als Object des Glaubens, die Uebersicht verloren gegangen war. Man mache die Probe und lese ihn ohne eine Orientirung wie wir sie hier geben, und sehe, ob man den Faden wird so leicht behalten können wie im Waldenser-Katechismus. — Wie hilft sich daher der Brüder-Katechismus? Er bringt Vater und Sohn noch einmal nach dem heil. Geist in der beliebten gelegentlichen Methode. Da heisst es erst (36): „Was ist d' heilig geist?“ A: „es ist got der her auszgeszent von dem vatter vnd von dem sun“. So muss man des **Vaters** erinnert werden! Fr. 37 heisst es nämlich nun weiter: „was ist gott der vatter?“ Eine sehr ungeschickte Frage für die Antwort: „es ist got der her habende aynen sun — —“ Fr. 38 gibt dann die Gegenprobe mit der Frage: „Wasz ist der sun?“ Und Fr. 39 die Schlussfolgerung: „So mustu drey götter haben?“

Man kann nicht leugnen, wenn es galt die letzte Collision drastisch vorzubereiten, so wird das auf diese Weise mehr erzielt als im Waldenser-Katechismus. Aber eben darum wäre es schwer begreiflich, wie in diesem, wenn er die spätere Bearbeitung wäre, von solcher Vorbereitung kein Gebrauch gemacht worden wäre, da doch die Frage, durch welche die Collision zum Gefühl gebracht wird, dieselbe ist. Wahrlich ein Meister aber war der Ueberarbeiter, der dasselbe dadurch erreichte, dass er einfach die trinitarischen Stufen vorher so lichtvoll einander nebenordnete, um der ungeschickten Wiederholung am Ende völlig überhoben zu sein. Aber es kann ja kein Zweifel sein, wo Geschick und wo Ungeschick, principielle Ordnung und principloses Durcheinander herrscht. Wir sagen auch hier, es ist als ob jemand das gleiche Material mit ungleich mindrem Geschick verarbeitet, und es dabei mit einer nicht unwesentlich verschiednen Geistesrichtung durchdrungen hätte.

Wir kommen zur letzten Abtheilung des ersten Theiles: **von der Verehrung des Dreieinigen und dem Gebet.** Der

Wald.-Katech. führt es ein wie etwas Besonderes aber Untergeordnetes: der Brüder-Katech. hängt es an eine Art Schlussdoxologie des Dreieinigen an — „der do ist wirdig des lobs vnd d' aller höchsten eren“. Darauf folgt Fr. 41: „wie ehrest du in?“ Die Antwort unterscheidet nun eine dreifache Ehre: des Herzens, Mundes, Werkes, wonach sich das Folgende ordnet, freilich mit der Inconsequenz, dass, nachdem über die Ehre im Werk gehandelt ist (Fr. 44), er erst (Fr. 46) zum mündlichen Gebet („Vater Unser“) zurückkehrt, während doch schon Fr. 43 vom „betten tzu im“ gehandelt ist. Doch das ist eine geringe Inconsequenz. Der Waldenser umgeht diese durch Voraussstellung einer Alles zusammenfassenden Antwort auf die Fr.: „Wie verehrest und dienst du dem einen Gott?“ — — Die Unterscheidung, der sich der Waldenser-Katechismus dabei bedient, nach dem innren und äussren Gottesdienst, ist wieder ungleich principieller als die Dreitheilung des Waldenser-Katechismus. Aber man könnte es ebenso misslich finden, dass nun im Waldenser Fr. 28. 29 erst und ziemlich umfänglich von dem Ausschluss aller andren abgöttischen Verehrung handeln, ehe Fr. 30 und 31 wieder zur Anrufung Gottes und dem V. U. zurückkehren. Darin möchten sich Beide ziemlich gleichstehen, ja, da der Brüder-Katech. dann zu dem negativen Theil übergeht (49 ff.) — möchte man es doppelt anerkennen, dass er die rechte Anrufung der abgöttischen voranstellt. Wenn nur nicht zugleich damit ein neuer Beweis vorläge, wie gelegentlich bei ihm selbst ganze Theile angeknüpft werden. Denn durch das Band der falschen Verehrung resp. Abgötterei wird so der ganze negative Theil angeknüpft, der daneben sehr andre Bestandtheile enthält. Der Waldenser-Katechismus schliesst ohne weitren Uebergang zum zweiten Theil zu suchen, mit dem V. U. den ersten. Der zweite Theil (Fr. 32): Welches ist die andre Grundtugend? — hebt sich dadurch um so reiner und bestimmter ab. Ehe wir ihm durch den zweiten und dritten Theil folgen, schliessen wir gleich die Betrachtung des Brüder-Katechismus ab.

Zunächst ist anzuerkennen, dass diese Zusammenfassung der Rubriken des Irrthums dem Brüder-Katechismus eine geordnete, durchgeführte Polemik möglich macht. So wird z. B.

Fr. 51 ff. die Stellung zu Maria neben der zu den Heiligen unter der Abgötterei sehr vollständig abgehandelt, während der Waldenser-Katech. im letzten Theile zusammenhangsloser, obschon nicht unmotivirt, wie wir sehen werden, auf die Fr. (55) kommt: „Was sagst du von der sel. Jungfrau Maria?" Darin liegt ein Vorzug des Brüder-Katechismus; doch wird er, wie wol jeder Pädagog finden wird, durch den Nachtheil der Breite aufgewogen, mit dem diese Sache in langen stofferfüllten Antworten abgehandelt wird, für ein Bekenntniss besser sich schickend, als für eine „vntterweysung der klaynen kinder". — Sehr charakteristisch kehrt im Brüder-Katechismus die Frage wieder: ob man in (an) die Jungfrau zu glauben habe. Der Waldenser-Katechismus hat es an der betreffenden Stelle nicht. Dafür aber hat er dieselbe Wendung bei dem Glauben an die Kirche (Fr. 34 f.). Die Einfachheit, mit der der Waldenser-Katechismus die Frage von der Jungfrau Maria erledigt, gegenüber der Umständlichkeit, mit welcher der Brüder-Katech. die verschiednen Aussagen auf die Antworten von 53—59 vertheilt, muss jedem in die Augen fallen. Dem Inhalt der Aussagen, die sich im Brüder-Katechismus durch individuellen Charakter und zarte Züge auszeichnen, bleibe dabei sein Recht. Dasselbe gilt von den ausführlichen Auslassungen über die Heiligen und Märtyrer. Wer davon absieht, dass es ein Katechismus für Kinder sein soll, wird den Inhalt dieser Capitel als ergiebiger loben, denn dieselbe Partie im Wald.-Kat. Nur an principieller Sachordnung fehlt es sehr.

Im Capitel von der Abgötterei vorschreitend sehen wir die Frage um Bilderverehrung zu der umfänglichen Verhandlung führen, wie man sich zur Verehrung der Hostie im Abendmahl zu stellen habe. Bei dieser Gelegenheit wird denn der rechte Glaube vom Sacrament des Altars zugleich erörtert, — ein neuer Beweis für das Gelegenheitsprincip. Die betreffende Antwort (Fr. 61) füllt mehr denn zwei Octavseiten, und V., Gk., Eh. bieten (s. die Var.) noch eine Frage und Antwort daneben von nicht viel geringerer Länge, deren Inhalt ein Muster von Unverständlichkeit für Kinder ist. Man möchte gradezu glauben, es sei der Titel zu dem Inhalt nur aus andren Rücksichten gesetzt; denn es scheint unmöglich,

dass solche Antworten wirklich mit Kindern durchgegangen, geschweige denn von ihnen gelernt worden sind.

Die letztre Frage und Antwort enthält die Verwahrung, dass man Christus wo anders als zur Rechten Gottes suchen, und daher auch nicht anders denn als den Erhöhten anbeten soll. Dagegen handelt die andre, im Dresdner Text die einzige Fr., die vom Sacrament redet, nur ganz verdeckt am Ende davon, wie man Christum als den Erhöhten und in seinen Gliedern ehren soll, während der Haupttheil ein Bekenntniss zum objectiven Inhalt des Sacraments bei rechter Verwaltung enthält. Unten mehr von dieser auffälligen Erscheinung. Ob es aber eine sachlich und principiell angemessne Ordnung ist, unter dem Capitel über die Ahgötterei vom rechten Sacramentsgenuss zu handeln, — nur weil eben wieder die Gelegenheit darauf führt, — bedarf keiner Prüfung.

Der Brüder-Katechismus geht damit ohne Verbindung über zu der „ertichten geystlichkeyt“, der aber nur ein geringer Raum gewidmet wird. Die Antwort (64) auf die Frage nach der wahrhaftigen Geistlichkeit ist sehr unklar. Bei Ehwalt wird die Verwirrung dadurch vollendet, dass die Antwort zu der entgegengesetzten Frage (62) nach der erdichteten Geistlichkeit gestellt ist. Es ist sehr erklärlich, dass Herzog, den Widerspruch fühlend, meinte, es müsse in der Antwort bei Ehwalt ein „nicht“ ausgefallen sein (Herzog 466). Auch die andren Recensionen sind hier minder vollständig, als die Dresdener. — Der Katechismus eilt zur „betrüglichen Hoffnung“, die ihm nach den Erklärungen über die rechte Hoffnung wieder Anlass zu einer der langathmigsten Antworten über die verschiedenen Erscheinungen der betrüglichen Hoffnung gibt. Es kann dabei natürlich nicht an Wiederholungen aus dem Capitel von der Abgötterei fehlen. Auffallend ist, wie die verwandten Partieen beider Katechismen hier durcheinander geworfen erscheinen (s. u.).

Unter den „tödtlichen Begierden“ endlich erwähnt der Brüder-Katechismus kurz der sieben Todsünden, die dem Waldenser-Katechismus charakteristisch genug fehlen, und bringt dann unter der sehr allgemeinen Fr. (73): „Wie soll der Mensch entfliehen diesen Irrsalen?“ — Anweisungen zum

Verhalten nicht sowol den Sünden, als dem verderbten Kirchenwesen gegenüber — eine Partie, die der Waldenser zum Theil mit denselben Worten und Schriftbelegen unter dem Capitel von der Kirche und der Gemeinschaft mit Lehrern und Volk behandelt — ohne Frage wieder in principieller geordneter Umgebung. Im Brüder-Katechismus folgt noch die positive Seite: Wie man eingeht in die Einigkeit der Gläubigen, und so wenig dies Alles zu der angegebenen Rubrik passt, scheint der Schluss doch zu bestätigen, dass wir uns noch bei der Frage von den tödtlichen Begierden (71 ff.) befinden; denn er kehrt zurück zu dem Gedanken an das vom Leibe ausgehende Aergerniss „durch die zerstörlichen begirden" — um so auf der Bahn der Gelegenheitlichkeit auch ein passendes Endwort zu finden: „aber wer überwindet und vollendet der wird selig".

Gewiss, der beste Schluss, wie durchweg ein lehrreicher, zum Theil wahrhaft erbaulicher Inhalt: nur wolle man nicht Gang und Plan loben, am wenigsten auf Kosten des Waldenser-Katechismus. — Wir kehren, um unser Urtheil vollends zu begründen, zu diesem zurück. Bei dem Anfang des zweiten Theiles „von der Liebe" verliessen wir ihn.

Die Antwort bezeichnet die Liebe zunächst als eine Gabe des heil. Geistes. So bestimmt knüpft die zweite Grundtugend an den Schluss der Abhandlung vom Glauben an; denn dieser traf eigentlich mit der Frage vom Glauben an den heil. Geist zusammen. Das Bekenntniss zur Dreieinigkeit war nur Zusammenfassung; die Fragen von der Verehrung sind ein Anhang. Es verdient Beachtung, dass der Züricher Abdruck des Brüder-Katechismus, der überall auf Verbesserung des Letztren ausgeht — als Definition der Liebe nicht zunächst die Johannesstelle benützt: „Gott ist die Liebe", wie das Original; sondern in erster Stelle die Bestimmung hat: „Liebe ist ain gaab Gottes" u. s. w. An dieser Stelle offenbar viel passender folgt zunächst 1 Cor. 13, und auf dieses als die Krone erst 1 Joh. 4. — Nach der Definition des Waldenser-Katechismus nun wird die Liebe in den Willen verlegt, und als Einheit des menschlichen mit dem göttlichen Willen erklärt. Darauf wird in tiefsinniger Weise dieselbe Stelle

1 Joh. 4, 16 angewendet, Gott selbst aber nach ihr als der Liebesgrund bezeichnet. Wie sticht davon die planlose Verwendung des Brüder-Katechismus a. a. O. so unvortheilhaft ab!

Dagegen scheint nun freilich im Waldenser-Katechismus der treffliche Anlauf in schnellen Stillstand der Entwicklung umzuschlagen; denn wie völlig zusammenhangslos folgt die Frage (34): Glaubst du auch an die heil. Kirche? Und von ihr handeln nun alle weitren Fragen, bis mit Fr. 47 der dritte Theil sich anschliesst. Scheinbar verlässt der Waldenser den kaum angeschlagnen Ton von der Liebe, ohne wieder darauf zurückzukommen. Deshalb beginnt bei Brez und den Andern „Section V" mit der Frage nach der Kirche, und die zwei vorausgehenden Fragen, die den zweiten Theil eigentlich einleiten, sind ganz widersinnig zu dem Abschnitt vom Gebet geschlagen. Dieckhoff's Einspruch richtet sich aber auch hauptsächlich auf die vermeintliche Zusammenhangslosigkeit an diesem Punct. Ich habe schon a. a. O. (549) die Lösung, die wahrlich nicht fern liegt, angedeutet.

Schon dass der dritte Theil sich so klar wieder abhebt mit der Frage nach der dritten Grundtugend, konnte es nahelegen, dass der Faden des zweiten unmöglich ganz abgerissen sein könne. Wie wenn man erst fasste, dass Fr. 34 u. 35, die von dem Glauben „an die Kirche" und „von ihr" handeln, zu der allgemeinen Definition von Liebe sich etwa so verhalten, wie oben die Frage vom lebendigen und todten Glauben zu der allgemeinen Definition vom Glauben. Die Voraussetzung dabei, die allerdings etwas verhüllt erscheint, ist nur, dass sich die Liebe, die ihrem Wesen nach Gemeinschaft ist, auf Erden als gottgefällige Gemeinschaft mit den Brüdern erweise. Es waltet dann in dieser Supposition dasselbe Princip, das den ganzen ersten Theil bestimmt, dass sich das innere Verhältniss zu Gott durch die rechte äussere und also auch menschliche Bethätigung bewähren müsse. Wer die einzelnen Fragen und Antworten recht beachtet, kann sich leicht überzeugen, dass wir dabei dem Verfasser nicht mehr unterlegen als er selbst an die Hand gibt. Von Anfang an bestimmt das „participant", die Theilhaberschaft (36); und am Ende gibt sich

die Tendenz des Ganzen in der klaren Frage zu erkennen: *per qual cosa deves communicar a la sancta gleisa?* — So kehrt mit der Forderung der Gemeinschaft das Ende zu dem Anfang, zu der Frage nach der rechten Stellung zur Kirche überhaupt zurück.

Dabei aber zieht sich durch diesen ganzen zweiten Theil nicht weniger der Gedanke einer Differenz und Antinomie, durch die sich das christliche Leben gleichsam fortzubewegen hat, wie im ersten Theil. Dort wars der lebendige und der todte Glaube, resp. der wahre, in jedem Verhältniss des Glaubens, sei's zum Vater, seis zum Sohne, sei's zum heiligen Geist, in der entsprechenden Bethätigung und Artung sich bewährende Glaube. — Hier bildet die wahre und die falsche, die zu suchende und die zu meidende Gemeinschaft die entsprechende Antinomie. Gleich die erste Frage ist danach zu verstehen. Wer einen Glauben an die Kirche forderte, bewiese damit schon, dass er nicht nur falsch von der Gemeinschaft dächte, sondern auch falsche Gemeinschaft theilte, nämlich mit denen, die nach modernem Ausdruck die Kirche zum Gnadenmittel machen.

Eben dahin zielt die Unterscheidung (35) der Kirche: nach dem Wesen und nach den Diensten od. amtlichen Beziehungen. Nicht als nennte er die letztre Anschauung an sich falsch. Im Gegentheil zeigt die Antw. auf Fr. 44 ausdrücklich, wie man nach beiden Seiten mit der Kirche Gemeinschaft haben solle; obgleich hier wichtige Differenzen der Texte zu beachten sind (s. u.). Aber — das ist die Hauptsache — wer die Art der Gemeinschaft nach beiden Seiten, und die Seiten nach ihrem verschiedenen Werthe unter sich verwechseln würde, würde dadurch schon krank sein nach Seite der andern Grundtugend, der Liebe, in welcher der menschliche mit dem göttlichen Willen eins sein soll. So ist in der Kirche nach ihrem Wesen „kein Gebannter", lauter Heilige und Erwählte. Wer aber das auf die Kirche nach ihrer anstaltlichen Ausprägung anwenden würde, irrt gröblich. Und nicht minder wer, weil jenes vom Wesen der Kirche gilt, der Kirche nach ihrer amtlichen Wirklichkeit entrathen zu können glaubte (35). Wir handeln jetzt nicht von dem darin ausgespro-

chenen Kirchenbegriff. Nur die Richtung auf die Differenz wollen wir klarstellen, die sich durch das Ganze zieht.

Während aber dies eine Unterscheidung genannt werden muss, die im Wesen begründet liegt, und zu keiner äusseren Scheidung führt; gibt es eine andre Differenz, die nicht sein sollte, die nicht nur Unterscheidung, sondern Abscheidung fordert, um recht Gemeinschaft halten zu können. Diese Differenz tritt mit Frage 36 hervor. „An den rechten Dienern und an dem Volk, das in Wahrheit an ihrem Dienste theilnimmt, wird die Kirche Christi erkannt.“ Da haben wir denselben kritischen Standpunct wieder, wie oben beim wahren Glauben (Frage 11). Der letztre bildet sogar (37) selbst wieder das erste Kennzeichen der rechten Diener; während die falschen (38) an der Verblendung, am schlechten Leben, an der verkehrten Lehre und unrichtigen Sacramentsverwaltung erkannt werden. Nach diesen vier Puncten werden sie nun charakterisirt (39—42); woran sich (43) die Kennzeichen der Laien schliessen, die nicht wahrhaft zur Kirche gehören.

Hier findet sich reinlich neben einander gestellt: als Verblendung (39) die Grundrichtung auf Menschenlehre statt auf Gottes Gebot; (40) die offenbaren Sünden; (41) die Abgötterei und Menschenvertrauen; (42) das *opus operatum* in den Sacramenten. An das letztere schliessen sich alle die Sprüche an, die zur Absonderung von falschen Lehrern u. dgl. auffordern. Ebenso schliesst sich nach dem Dubliner Text an die Warnung vor den Laien, die in öffentlichen Sünden und falschem Glauben leben, die Aufforderung zur Sonderung nach 2 Thess. 3, 6 und Apok. 18, 4. — Und diesem gegenüber in gespanntem Gegensatz tritt nun die Aufforderung ein (44), Gemeinschaft mit der wahren Kirche zu halten. Weil dazu auch der Antheil an den Gnadenmitteln gehört, schliesst sich daran das Bekenntniss zu Wort und Sacrament (45, 46), eine für die Zeitbestimmung hochwichtige Stelle. — Wie einfach ist die Fassung, wie richtig die Stelle, an welcher der Wald.-Kat. behandelt was im Brüder-Kat. zum Theil fehlt, zum Theil, was das Abendmahl betrifft, unter der Abgötterei (!) behandelt wird! Wie der erste Theil mit dem

Vater Unser, dem Mittel gleichsam des Glaubenslebens, so schliesst der zweite Theil mit den Sacramenten, als den Mitteln des Gemeinschaftslebens, ab.

Wenn nun, was hier in so klarem, durch und durch origiginalen Zusammenhang sich findet, stellenweis mit Abschnitten des antithetischen Theiles des Brüder-Katechismus zusammentrifft — ist's da wol denkbar, dass dies als Beweis für die Abhängigkeit des Waldenser-Katechismus dienen könne? Und wenn man eine directe Abhängigkeit umgekehrt nicht anerkennen wollte, bliebe dann andres übrig, als eine gemeinsame Quelle vorauszusetzen, aus der nur der Waldenser originaler und gewandter geschöpft? Würde aber dies nicht auch so gut wie gewiss darüber machen, dass jene Quelle dem Waldenser-Katechism. geistesverwandter gewesen sein möchte, als dem der Brüder? Jedenfalls bleibt es höchst auffällig, dass die ganze Partie von der Kirche dem Brüder-Kat. fehlt.

Doch wir gehen zum dritten Theil fort. Der Uebergangsfrage folgt (48) sofort wieder die Definition der Hoffnung, die zugleich die zwei Untertheile enthält, nach denen sich der dritte Haupttheil innerlich ordnet. „Sichere Erwartung" ist Hoffnung — einmal „der Gnade", und das andre mal „der zukünftigen Herrlichkeit". Fr. 49—51 bildet die erste Abtheilung, einfach klar und durch evangelische Haltung wichtig für die Stufe der Lehrentwicklung. — Von der Hoffnung auf die Herrlichkeit scheint direct nur Frage 52 zu handeln; aber die Schlussfrage vom ewigen Leben in ihrer das Diesseit und Jenseit verbindenden Begriffsfassung beweist, dass jene Eintheilung bis zum Ende nicht ganz aus dem Bewusstsein gewichen ist.

Zunächst aber drängt sich ein andres Interesse dazwischen: das den ganzen Katechismus beherrschende. Wie sollte im dritten Haupttheil der Ausdruck der Differenz fehlen, wenn sie schon hier nicht so stark betont erscheint, wie im Brüder-Katechismus, wo grade die betrügliche Hoffnung eine selbständige Rubrik im antithetischen Theile bildet. — Auch ein interessanter Unterschied Beider.

Schon Fr. 53 steuert auf das Ziel los. Der Inhalt ist rein thetisch gehalten. Die Hoffnung geht aus von den Gaben und Verheissungen Gottes, sowol für die hienieden darzureichende

Gnade, als — nach den acht Seligpreisungen Christi (s. ob.) — für die zukünftige Herrlichkeit. Aber man braucht die Fassung der Frage: „*Dont procedis l'esperancza?* — von wo die Hoffnung ausgehe?“ nur zusammenzuhalten mit der Fassung von 54: „*Quals cosas desviar d'aquesta speranczas?*“ um zu fühlen, jene war schon auf diese angelegt: hier kommt nun die irrende Hoffnung. Die alte Differenz kennzeichnet die an die Spitze gestellte *fé morta*. Inhalt und Ausdruck stimmt wieder vielfach mit dem Brüder-Katechismus. Die Einfachheit aber der innern Ordnung des Stoffes, wie die richtige Stelle, an der sich hier findet, was dort zufällig zusammengehäuft steht, erweckt die eben erst aufgeworfnen Fragen auf's neue. — An diese Frage nun, die obenan auch von der falschen Hoffnung auf die Heiligen handelt, schliesst sich nun (55) die Frage wegen der Jungfrau Maria und weiter (56) die nach „der Gemeinschaft der Heiligen“ im specifischen Sinn der damaligen Zeit. Obgleich abgerissen und für sich stehende Fragen bildend, treten sie doch beide unverkennbar am angemessensten Orte ein.

Schwierig ist das Verständniss der Frage 56. In dem angegebenen Zusammenhang und bei der negativen Fassung: „Glaubst du nicht an die Gemeinschaft der Heiligen?“ — kann die Frage nur von dem Antheil an dem Verdienst der „Heiligen“ im specifischen mittelalterlichen Sinne verstanden werden. Die Antwort wendet dagegen, ohne irgendwie das Factum einer Substituirung selbst anzudeuten, die Sache so, dass nur von dem Antheil die Rede scheint, welchen die Gläubigen einestheils an den in Gott selbst ruhenden Kräften und Gaben, anderntheils an den Diensten der Kirche haben. Daran schliesst sich eine höchst charakteristische Unterscheidung der verschiedenen Formen der Mittheilung und des Besitzes der Gnade, die sich ganz verwandt im Brüder-Katechismus (A. 67) als Antwort auf die Frage: wo und in wem die rechte Hoffnung sei, wiederfindet. Aber erstens wird, was auf die Mittheilungsform der Gnade ganz richtig angewendete Kategorien sind, sich nicht ebenso auf die rechte Hoffnung und ihren Besitz anwenden lassen. Kann man sagen, dass die rechte Hoffnung „in Gott mächtiglichen, in Christo ver-

dienstlichen“ sei — und wenn dies bei Umdeutung der Hoffnung in das Gehoffte geht; passt die letztere Fassung wieder dazu, dass es heisst, sie sei „in den Werken bewerlich, in der Kirchen dienstperlich“? Statt dessen erscheint im Wald. sehr passend die Hoffnung selbst unter den Wirkungen, wenn es heisst, dass in Glaube, Hoffnung und Liebe die Gnade da sei in der Weise der Wirkung. — Zweitens werden auch im Brüder-Katechismus bereichernde Zusätze gemacht, die nur die Klarheit der Sache zu stören geeignet sind. Wir kommen auf diese Stelle, die über das Verhältniss beider Schriften reiche Aufschlüsse gibt, unten zurück.

Der Schluss dieser Antwort im Waldenser-Katechismus hat in sich selbst schon etwas summirendes. Auch dies spricht dafür, dass wir hier einen originalen Schluss haben. Es stimmt völlig dazu, dass nach dem Dubliner Manuscript hier eine Verweisung eintritt auf andre Schriften wo dies ausführlicher gelehrt werde. — Wir stehen am Ende. Die Frage 57 gibt demselben den entsprechenden Ausdruck: *En qual ensemp ista vita eterna?* (Das *ista* ist nicht Demonstrativum, sondern mit ensemp zusammen gleich: „constat“). Die Antwort fasst den diesseitigen Besitz des ewigen Lebens in Glaube und Gemeinschaft mit Gott mit dem Hinweis auf die ewige Seligkeit zusammen, und bildet so den Abschluss, indem sie nicht nur einen geeigneten Schlussgedanken bietet, sondern zugleich den ersten und zweiten Theil (Glaube und Willensgemeinschaft) aufgenommen und mitabgeschlossen im Schluss des letzten zeigt.

Wir stehen am Schlusse der Vergleichung beider Katechismen nach Gang und Eintheilung. Unser Resultat ist das entgegengesetzte von dem, das Dieckhoff aufgestellt hat (a. a. O. S. 103 ff). Er sagt unter anderm: „Schon in der äusseren Anordnung und Aufeinanderfolge der einzelnen Fragen und Antworten tritt uns (im Brüder-Katechismus) der natürliche Zusammenhang entgegen, während im Waldenser-Katechismus das, was offenbar ursprünglich zusammengehörte, auseinandergerissen ist.“ — Der Waldenser-Katechismus habe zwar der Eintheilung nach den drei Grundtugenden mit schärfrer Durchführung nachhelfen wollen; „aber er hat dies in einer Weise gethan, die der ursprünglichen Anlage

gar nicht entspricht, und deshalb statt grösserer Ordnung nur mehr Unordnung in das Ganze bringt. Der Waldenser Umarbeiter scheint gar nicht bemerkt zu haben, dass der Katechismus da, wo er von der Liebe als dem handelt, worin die Gebote als in Einem aufgefasst seien, schon von der zweiten Grundtugend handelt." Eine kühne Behauptung nach dem obigen Nachweis, dass der Brüder-Katechismus selbst den ersten Theil mit dem Glauben an die Dreieinigkeit abschliesst. Darüber ist Dieckhoff selbst aber wenig im Klaren, vgl. S. 108 f., wo er die Behandlung der drei Grundtugenden mit den Seligpreisungen für abgeschlossen erklärt, obgleich er anerkennen muss, dass der Begriff der Hoffnung „nicht einmal genannt" sei, und das vor dem antithetischen Theil noch Erübrigende nun damit einführen muss: „Allein es wird nun noch einiges nachgeholt". — Dazu gehört auch der Abschluss mit der heiligen Dreieinigkeit! — Bei der „Liebe" soll der Waldenser-Katechismus nur zwei Fragen bieten, weil er, was der Brüder-Katechismus oben biete, übersehen habe. „Das Verbindungslose und Dürftige jener beiden Fragen über die Liebe zeigt deutlich genug — das schlecht gelungene Einschiebsel." — „Ohne Weiteres springt der Waldenser-Katechismus ganz äusserlich und abgerissen zu der Frage über: Glaubst du an die Kirche?" U. s. w.

So gilt der Waldenser-Katechismus für überwiesen, der jüngere und voll Plagiate aus dem Böhmischen zu sein. Wir werden aus ganz andren Quellen eine wahrscheinliche Abhängigkeit von Böhmischen Einfluss nachweisen; aber wer den Brüd.-Katech. selbst für die Quelle halten, und dafür eine lichtvollere und planmässigere Ordnung des letzteren, wie er uns jetzt vorliegt, geltend machen kann, dem muss man bestreiten, dass er Gang und Inhalt Beider unbefangen gegeneinander abgewogen hat. Wir dürfen ohne alle Sorge eine Vergleichung unsres Verfahrens mit dem, das Dieckhoff beobachtet hat, erwarten. Wir können auf die nun vorgelegten Paralleltexte verweisen. Man prüfe selbst auf welcher Seite der höhere Anspruch auf Originalität und Consequenz des Ganges liegt.

Cap. II.

Die Quellen für den Inhalt der beiden Katechismen.

Die Vergleichung der Katechismen unter einander hat, neben der auch nicht geringen Verschiedenheit, doch eine grosse Uebereinstimmung des Inhaltes ergeben, dass nun die zweite Frage als die viel entscheidendere dazutritt: wo ist dieser Stoff etwa sonst und wo sind, für ihn die Voraussetzungen nachzuweisen. In Böhmischen oder in Waldensischen oder endlich in neutralen Quellen? Die ganze Untersuchung nimmt damit eine viel verwickeltere Gestalt an.

Es versteht sich, dass ganze Partieen in einem Maasse Gemeingut der Zeit waren, dass es bei solchen sich höchstens darum handeln kann, entweder specifisch wörtliche Anklänge oder ein überwiegendes Auftreten dieser Anschauungen in dem einen oder dem andern Kreise nachzuweisen. Dagegen trägt Andres so eigenthümlichen Charakter, dass sich der Lebenskreis, aus dem es stammt, sogleich mit kundgibt. Kommt dazu noch die Möglichkeit solche Partieen dem Wortlaut nach gleich oder ähnlich in andren ziemlich gleichzeitigen Schriften nachzuweisen, so darf die Abhängigkeit von jenem Kreise als erwiesen gelten. Der letztre Fall findet nun bei unsrer Frage in reichem Maasse statt.

Einmal ist es eine Waldensische Schrift, die in der engsten Beziehung zu dem Katechismeninhalt steht, die Schrift: vom Antichrist. Aus den Beziehungen zu ihr ergeben sich für uns entscheidende Schlüsse. Aber da diese Schrift selbst wieder ganz unzweifelhaft unter Böhmischen Einflüssen entstanden, und daher zuerst die Frage zu lösen ist, aus welcher Zeit sie stammt, können wir auf die Verwandtschaft des Katechismus mit ihr nicht eher eingehen, als bis die historischen Beziehungen beider Religionsgemeinschaften untersucht sind (C. III.). Wir bemerken nur hier gleich zur

Bewahrung richtiger Uebersicht, dass wir diese Quelle für die ältere halten, und trotz des Böhmischen Einflusses in ihrer Einheit und Eigenthümlichkeit als Schrift eine eigentlich Waldensische nennen müssen (Cap. IV.). Als Waldenser-Quellen neben dieser dienen für Einzelnes wie für die beherrschende Grundanschauung die entschieden alten poetischen und einzelne sicher vorreformatorische Schriften in Prosa.

Diesen gegenüber aber treten nun unmittelbar Böhmische Quellen mit viel entscheidenderem Gewicht in den Gesichtskreis, weil sich in ihnen ganze Partieen wörtlich wiederfinden, welche die Katechismen theils gemeinsam bieten, theils jeder von beiden für sich als Besondres hat. Dieckhoff hat die Quellen für die Waldenser-Schriften vom Purgatorium, von Anrufung der Heiligen und Andern in der *Confessio Taboritarum* von 1431 nachgewiesen*). Es ist schon dies nicht ohne Gewicht für unsren Katechismus, dass in letztrer Confession, die noch gar nicht zu denen der „Böhmischen Brüder" gerechnet werden darf, ausser einzelnen traditionellen Begriffen (wie *purgatorium somniatum* u. ä.) und ganz vereinzelten Anklängen, die Wurzeln für den Text unsrer Schrift nicht aufzuweisen sind. Neue und besondre Beziehungen müssen dazwischengetreten sein. Für die Bestimmung der Abfassungszeit unsres Katechismus scheint freilich dieses Factum insofern nur von verhängnissvollerer Wirkung, als wir statt dessen zu Confessionen aus dem 16. Jahrhundert von 1503—1508 ff. herabzusteigen haben, wo sich zuerst die Paralleltexte zu ganzen Partieen unsrer Katechismen finden. Wenn man dann nicht nachweisen könnte, dass diese Böhmischen Confessionen jünger als jene Waldenser-Schrift vom Antichrist, und die Einbürgerung der Stoffe, die sich in beiden finden, also aus älteren gegenseitigen Beziehungen zu erklären seien, die auf die Confessionen ebenso wie auf die Katechismen sich erstrecken, so wäre die Sache unzweifelhaft dahin zu entscheiden, dass der Waldenser-Katechismus auch

*) Die *Confess. Taborit.* s. b. *Balthas. Lydius, Waldensia.* Roterdam 1616. Tom. II, 1 ff. Vgl. den *relativ correcteren* Text in Flacius' seltener Ausgabe der: *Confessio Waldensium* von 1568.

erst nach 1508 und unter dem Einflusse dieser letzteren Böhmischen Schriften entstanden sei. Wer nur das allgemeine Verhältniss beider Schriftenkreise im Auge hat, dem könnte dies leicht vonvornherein für das Wahrscheinlichere gelten. Um so bedeutsamer sind die Instanzen, welche schliesslich das Recht an die Hand geben dürften, anders zu entscheiden.

Man muss aber bei jeder Entscheidung unsrer Frage sich der Vorsicht befleissigen, eine vollständigere Kenntniss namentlich der Böhmischen Quellen in Vorbehalt zu nehmen. Zwar das wird von geringer Bedeutung sein, das wir das Böhmische Original des deutsch vorliegenden Br.-Katechismus nicht kennen. Es stammt jedenfalls selbst erst aus den Jahren 1520—22 (Cap. V), und erschien mit der Uebersetzung zugleich, also gewiss in der Hauptsache auch wesentlich gleichlautend. Und dies können wir hier gleich an Cap. I anschliessen, dass, was dort das Formverhältniss als eine Unmöglichkeit zu ergeben schien, die Originalität des Böhmischen im Verhältniss zum Waldenser-Katechismus, durch die gegeschichtlichen Thatsachen ebenso entschieden wird. Wenn der Waldenser-Katechismus auch ganz aus Böhmischen Quellen geflossen wäre, so jedenfalls nicht aus diesem Katechismus der Brüder, sondern aus älteren beiden gemeinsamen Quellen.

Von viel höherer Bedeutung könnte es sein, den Inhalt der sogenannten Kinderfragen, die um 1505 unter den Böhmischen Brüdern erschienen sind, zu kennen. Aber über ihnen ruht ein vielleicht überhaupt nicht mehr aufzuhellendes Dunkel (s. u.). Nur diess lässt sich mit ziemlicher Gewissheit sagen, dass der Katechismus von 1520—22 ein andres Buch, und jedenfalls unser zweiter Theil neu hinzugekommen war zu älteren Stoffen. Die letztere Einsicht, dass im Böhmischen Katechismus die zwei Theile, die dem Inhalte nach so verschieden sind (ob. S. 76 ff.), vielleicht auch der Zeit nach auseinander fallen, ist insbesondere folgenreich, und man wird gut thun diess bei den Quellenvergleichen scharf im Auge zu behalten.

Aber auch die Bekenntnisse der Böhmischen Brüder kennen wir nur zum geringen Theil. Die eminenten Forschungen Palacky's, und auf unsrem Gebiete insbesondre An-

ton Gindely's in Prag haben alle älteren Traditionen darüber sehr unbrauchbar gemacht. Es genügt der Hinweis auf die Thatsache, dass Professor Gindely bis zu der 1658 von Comenius herausgegebnen Confession: vierunddreissig Nummern verschiedener Bekenntnisse und abweichender Bekenntnissausgaben der Böhmischen Brüder zählt, die zum grossen Theile noch in den Böhmischen Originalen vorliegen. Die reichste Quelle hiefür sind die dreizehn sogenannten Lissaner Folianten im Archive zu Herrnhut.

Schon die Zählung der Confessionen wird dadurch eine ganz andre als sie seit Köcher (Glaubensbekenntnisse der Böhmischen Brüder, Frankfurt 1741) üblich war, dessen Zählung wieder auf den Angaben der lateinischen Confession von 1573 ruht (vgl. Lydius III, 2, 112 f.). Mit Recht streicht Gindely zunächst diejenigen, welche Köcher als I—III zählt (§. 2—4) ganz weg, weil sie dem taboritischen und utraquistischen Kreise zugehören, und zählt als erste Brüderconfession eine von 1468, die man bisher gar nicht gekannt und als solche beachtet hat*). Aus den Jahren, die uns namentlich angehen: 1503—1508, führt er nicht weniger als fünf an, die mit den drei seit 1468 vorausgegangenen also zusammen I—VIII bei Gindely bilden. Diese fünf sind: Zwei für König Wladislav aus den Jahren von 1503 und 1504; ebenso zwei von 1507, die eine an die Böhmischen Stände, die andre an Wladislav; und endlich 1508 eine Apologie für Jedermann**)

---

*) Die sogenannte Kuttenberger Confession von 1443, die in Theobald's Hussitenkrieg II S. 123 zuerst abgedruckt ist, und wegen ihres ganz reformatorischen Glaubensinhaltes von Dieckhoff (S. 138 ff.) mit Recht für eine Unmöglichkeit in jener Zeit erklärt wird, halten auch Forscher wie Palacky für ein völlig unhistorisches Gemächt aus unbekannter Feder und später Zeit. Vgl. Palacky, Gesch. v. Böhm. IV. 1. S. 98 Anm.

**) Vgl. Gindely, Böhmen und Mähren I. die Böhmischen Brüder S. 495 f., und noch vollständiger: *Fontes Rerum Austriacarum* 2. Abth. Bd. XIX. 1859 S. 453 ff. Erstre Darstellung ergibt, vergl. mit Köchers Bericht über die Nachdrucke, resp. lateinischen Uebersetzungen, die in Nürnberg erschienen, manche Wider-

In den genannten Uebersichten wird das Verhältniss der lateinischen Uebersetzung, die uns bei Lydius und A. vorliegt, zu den Böhmischen Originalen von Gindely nicht näher bestimmt; aber auf Grund gefälliger Privatmittheilungen lässt sich die Identität in folgender Weise feststellen. Die bei Lydius in erster Stelle (II, 2, 1 ff.) angeführte, von Köcher mit Nro. IV bezeichnete, trägt auch bei Gindely, die Nummer IV, und ist Uebersetzung der Böhmischen Confession von 1503. Die nächstfolgende: *Humilem nostram subjectionem* u. s. w. (bei Lydius 21 ff.) trifft mit Gindely: V zusammen, und ist Uebersetzung der Böhmischen Confession von 1504. Nur die Titel sind verwechselt, wie schon Köcher vermuthete (S. 15). Gegen die Ueberschriften bei Lydius und Freher (*Script. rer. Bohem.*) sind die älteren Angaben (*Aeneas Sylv. Comm. de concil. Basil. cum annexis* S. 125 ff.; Jacob Ziegler contra Waldenses 1512) im Recht, und gehört Nro. IV der Titel: „*Oratio excusatoria atque satisfactoria fratrum*“ etc., und Nro. V heisst: „*Confessio fidei fratrum Waldens.*“ — Endlich stimmt die dritte der uns bekannten lateinischen Confessionen: — „*Excusatio fratrum Wald. contra binas literas Dr. Augustini, datas ad Regem,* auch kurzweg „*Apologia*“ genannt, (Lydius. S. 34 ff.) mit Nro. VIII bei Gindely vom Jahre 1508, und unterscheidet sich nur durch Weglassung der wörtlich eingerückten Stellen aus Dr. Augustin's (s. o.) Briefen von dem Böhmischen Original. So erwächst uns der Vortheil IV und V mit den bisher üblichen Nummern für die genannten Confessionen citiren zu können, und jede Verwirrung gegenüber den Angaben von Köcher, Dieckhoff u. A. zu vermeiden. Seit Köcher setzte man IV ins Jahr 1504 und V gewöhnlich ins Jahr 1507, also beide zu spät.

---

sprüche. Aber die ausdrückliche Bezeugung in dem andern Bericht, dass 1—8 (1468 1508) lauter von einander verschiedene Schriften sind, ist bei Gindelys Quellenkenntniss einfach zu respectiren. Wir citiren im Folgenden das erstre Werk schlechthin: Gindely — —, das letztre: *Fontes*. Diese enthalten die für die ganze Reformationsgeschichte hochwichtigen Originaldocumente über den Verkehr der Brüder mit den verschiedenen Reformatorischen Kreisen im 16. Jahrh.

Ueberdies bin ich so glücklich gewesen, die auf VIII (1508) zunächstfolgende Confession vom Jahre 1524 an König Ludwig, die schon Köcher nicht mehr kannte und selbst Gindely nicht auffinden konnte, ganz zufällig auf der fürstlich Oettingen-Wallerstein'schen Bibliothek zu Maihingen bei Nördlingen in einer deutschen Uebersetzuug (von Zeysingk, ohne Angabe des Orts) v. J. 1525 zu entdecken. Jene Confessionen (1504—1508 bei Lydius) erwähnt Dieckhoff zwar auch; aber, wie es scheint, ohne beachtet zu haben, welche andre Unterlagen sie ihm hätten für seine Vergleichung der Katechismen an die Hand geben können (S. 98 ff.). Seine Nachweise von Abhängigkeit beziehen sich nur auf Einzelheiten aus älteren Quellen. Diese stellen wir voran bei der Untersuchung, und fügen um Wiederholungen zu vermeiden an den geeigneten Stellen anderweite Quellennachweise ein.

Das Hauptgewicht legt Dieckhoff auf die beiden Katechismen gemeinsame Unterscheidung des Glaubens als: Gotte glauben, von Gott, und an Gott glauben, die er für eine specifisch Böhm. Tradition erklärt, wie Luther selbst sich in seiner Schrift „vom Anbeten des Sacram." 1523 (Erl. Ausgabe 28, 416 f.) eben dahin äussert.

Wir beginnen mit diesen auch den innren Gang des Katechismus von Anfang an bestimmenden Begriffen. Sie gewähren ein volles Bild davon, wie complicirt hier verschiedene Factoren in einander greifen. In Cap. I fanden wir bereits einigen Anhalt, Böhmische Einflüsse von dem ursprünglich Waldensischen in dieser Partie des Katechismus zu unterscheiden. Wir ziehen die letzten Schlüsse für die Textkritik im „Anhang". — Aber ebenso fühlten wir uns auch schon Cap. I zu höherer Vorsicht in der Entscheidung aufgefordert. Ganz unzweifelhaft ist zwar dies, dass man von alther in Böhmischen Kreisen mit Vorliebe den Glauben nach diesen Unterschieden besprach. Hus selbst war ein Vorgänger darin. Käme allein die Stelle in seinem sogenannten Katechismus in Betracht*), so wäre darauf nicht viel Gewicht zu

---

*) *Historia et Monumenta Joh. Hussi et Hieronymi.* Nürnberg 1583 Tom. I fol. 29.

legen, da derselbe in keiner Weise vorbildlich für den Katechismus der Böhmischen Brüder geworden ist, wie dieser uns vorliegt. Aber Hus kommt sehr häufig auf diese Unterscheidung zurück. Wir geben eine Uebersicht der Hauptstellen*). Insbesondere ist an den Definitionen bei Hus die Bestimmung zu beachten: „*credendo eum. amare — et membris ejus in-*

*) In der Einleitung zu den 3 Hauptstücken (a. a. O.): *Hoc est in Deum credere sec. Aug. et Bed., scilicet credendo eum amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et membris ejus incorporari. Sed credere Deum est credere, quia ipse est Deus. Et credere Deo est credere, vera esse quae dicit Deus. Primo modo solum justi viatores credunt in Deum, sed duobus modis posteris et mali credunt homines et daemones. Primo modo credere capitur ibi, cum dicit Christus: qui credit in me, habet vitam aeternam ... Sed non omnis, qui credit Deum et Deo h. vit. aet., cum multorum talium fides sine operibus mortua est.* Vgl. fol. 49: *Sermo de fidei elucidatione: ... diversitas inter haec tria: cred. in Deum, cred. Deo et cred. Deum. Cred. in Deum, quod est inter illa tria optimum, est Deo ex charitate firmiter adhaerere. Cred. Deo est credere Deum esse veridicum, sed credere Deum est credere simpliciter.* Mit Berufung auf Beda zu Rom IV, 5. u. Aug. z. Johann. VII, 17. Vgl. *Tractatus de tribus dubiis factis in Holomytz* (Olmütz) v. J. 1412. Das erste Dubium ist: *Utrum in Papam sit crecredendum?* Darauf folgt eine sehr ausführliche Abhandlung derselben Kategorien fol. 147. ff. Erläuterung an den drei Sätzen aus dem Gespräch mit Martha: a) „Wer an mich glaubt" ... b) „Glaubst du das?" und c) „Ich glaube, dass du bist Christus". Aber eben darum wird an dieser Stelle nicht die Art des Glaubens, sondern der Werth der Objecte unterschieden. — *Cum nihil debet supreme diligi a creatura rationali, quam Deus, patet, quod in nullam rem est credendum aliam, quam in Deum.* — Hier wird auch des alten Protestes erwähnt, dass man nicht zu sagen habe: *credo in ecclesiam* — mit Augustins Worten: *Et ista praepositio „In" (in spir. sctum) non debet proponi illi accusativo Ecclesiam.* Vgl. auch: *Quaestio de Credere* fol. 169b, wo Philem 4: *τὴν ἀγάπην τὴν πίςτιν.... εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* erörtert wird.. Im Uebrigen kehren dieselben Sätze wieder mit Berufung auf Petr. Lomb., Bonav. und *Alex. de Ales.*, aus dem Alle geschöpft hätten.

corporari;“ denn sie enthält einen wörtlichen Anklang an die Definition im Böhmischen Katechismus. Den Waldensern ist dieser Theil der Definition grade fremd, und auch er ist nicht genuin Böhmisch, sondern rührt schon von Beda und Augustin her. Je mehr nun diese ganze Anschauungsweise nach Hus zurücktritt, namentlich in der *Conf. Taboritarum* nicht aufzuweisen ist, um so mehr dürfte man allerdings die Vorliebe der Brüder, die sie wieder aufnehmen, als charakteristisch bezeichnen. Die Confessio Taborit. stellt ganz unbefangen gerade da wo sie den Glauben nach Hebr. 11, 6 definirt, das *credere Deum esse* neben das *credere in Deum* als gleichberechtigt hin (Lyd. a. a. O. II, 94 f.). — Dagegen gibt die oben besprochene Conf. IV die durchgeführteste Anwendung dieser Kategorien (a. a. O. S. 3 ff.). Die *Professio fidei Trinitatis* wird dort so abgehandelt, dass bei jeder der drei Personen der Lehrinhalt nach den drei Rubriken gegliedert wird: *credimus de patre*; *cred. patri* und *in Deum patrem credimus.* Dem aufmerksamen Beobachter wird freilich dabei nicht entgehen, dass auch dies ein wesentlich verschiedener Gebrauch von dem ist, der in unsrem Katechismus gemacht wird. In der Confession erscheinen die verschiedenen Arten des Glaubens als an sich alle berechtigte, dem Inhalte nach nur verschiedene Seiten. So heisst es beim zweiten Artikel: „*Catholica fides, quam semel suscepimus a Deo, nos eadem de Christo domino et in Christum facit credere profiterique.* Der markirte Gegensatz *fides viva* und *mortua* fehlt überhaupt in diesen Confessionen, und konnte bei solcher Fassung der Rubriken des Glaubens wenigstens nicht durch diese erläutert und belegt werden. Eher wär das bei der Fassung in einzelnen Stellen bei Hus möglich, wenn diese nicht sämmtlich über Hus hinaus auf eine viel ältere kirchl. Tradition wiesen und für original Böhmische Weise also nichts bewiesen.

Die charakteristische Entgegensetzung habe ich erst in der Schrift wieder gefunden, mit welcher Lukas von Prag (s. u.) in Antwort auf Luthers Bekenntnisse vom Abendmahl seinen Gegensatz zu Luthers Rechtfertigungslehre scharf formulirt (1523). (Vgl. Gindely I, 190 und Fontes S. 12). Lasitius (s. u.) gibt Auszüge aus dieser Schrift. Da heisst es

(auf S. 219 f.): „*Credere de Deo, Deo et in Deum, quod discrimen propter illos statuerent,* *q u i v i v a , q u i q u e m o r t u a f i d e p r a e d i t i s u n t* .... *In Deum credere esse dono fidei per spiritum* (vgl. den Waldenser-Katechismus) *consequi vivificationem et renovationem voluntatis* ....“ Es ist erklärlich, dass bei der inneren Gereiztheit, welche sich in dieser Zeit bei L u k a s gegen L u t h e r und seine Rechtfertigungslehre insbesondere zeigt, die sehr leisen Bedenken Luthers gegen jene Unterscheidung die Böhmen grade in der Vorliebe für sie befestigten und zu schärferer Zuspitzung derselben reitzten.

Der Zusammenhang des Katechismus mit Conf. IV liegt demnach wieder rein auf formeller Seite. So vergleiche man die Bestimmungen des Katechismus mit der Conf. IV (S. 5.): „*In Chr. credimus, quando Deum et salvatorem nostrum cognoscentes,* *o m n e s e j u s s e r m o n e s p l e n a f i d e a m p l e c t i m u r :* *Ipsum quoque perfecta charitate diligentes,* *c u m f i d i s e j u s m e m b r i s in fide, amore c o p u l a m u r* ;“ Züge, die grade wieder dem Waldenser-Ausdruck abgehen. Dagegen fand sich, dass im Waldenser-Katechismus der Gegensatz der *viva et mortua fides* grade der oberstbestimmende war und dem Ganzen erst seine spezifische Färbung verlieh. Er bestimmt namentlich die eigenthümliche Disposition gleich am Anfang (ob. S. 65).

Bei diesen Quellenvorlagen kann man also nur davon reden, dass jene K a t e g o r i e n bei den B ö h m e n mit besonderer Vorliebe, jedoch zu verschiedenen Zeiten ganz v e r s c h i e d e n angewendet wurden; n i r g e n d aber v o r dem Katechismus von 1522 und der Zeit seiner Uebergabe in der charakteristisch zugespitzten Form. Soweit reicht bis jetzt die Quellenkenntniss. Dass aber die A n t i t h e s e des Waldenser-Katechismus eine uralte und in jenem Kreise grade specifisch heimische war, dafür können wir unten die ausführlichsten Belege beibringen. Hier wird es von Bedeutung sein den Theil der Definition, den wir oben als dem Waldenser-Katechismus im Unterschied vom Böhmischen eigen fanden (S. 64), und für einen echten Bestandtheil gegenüber dem erkannten, was als Zusatz spätrer Zeit verdächtig erscheinen kann, aus altwaldensischen Traditionen zu belegen. Es war das die Anwendung der Definition, welche sich bei Jakobus vom t o d t e n

Glauben findet: *la fè s'ilh non ha obras es morta en si meseyme.* Damit halte man die Verse aus *Lo novel confort*, einem noch mehr zu besprechenden altwaldensischen Gedicht zusammen. (Hahn, a. a. O. S. 584):

„*San Jaco mostra e aferma clarament*
Que l'ame non se salvà per la fè solament;
Se (si?) el non es cum las obras mesclà (gemischt) *fidelment*
La fè sola es vana e morta verament."

Gleich darauf folgt die diesem Gedicht und dem Jakobus (Cap. II, 26) eigne Parallele zwischen Glaube und Werke und Geist und Leib, welche geeignet ist auf die durchgeführten Gegensätze in unsrem Katechismus ein bedeutsames Licht zu werfen *)

Endlich wurde Cap. I schon darauf hingewiesen, dass der Waldenser-Katechismus bei der Kirche eine besonders bedeutsame Anwendung von dem Unterschied jener Kategorien macht, die nicht aus dem Böhmischen Katechismus stammen konnte, denn dieser hat sie nicht. Bei Hus zwar finden wir auch diese: aber, wie er selbst darauf verweist, haftet grade an diesem Punct die entschiedenste Spur altkirchlicher Tradition. Namentlich im Zusammenhang mit der Frage, ob man sagen könne: *credo in ecclesiam,* oder ob im Symbole vielmehr *ecclesiam* als Objectiv - accussativ zu *credo* zu nehmen, und die Präposition „in" nicht wieder zu ergänzen sei, gewann bekanntlich für die alte Kirche jene Unterscheidung erst recht praktische Bedeutung. Die Carthaginensische Kirche ging seit Tertullian damit voran und stammt daher die dort übliche originelle Recension, wonach das Symbol mit *per ecclesiam* schliesst **). Augustin (vgl. neben den Citaten bei Hus besonders auch *de fid. et symb.* VI, 1190 f. *ed. Migne*) bildete die Definition aus, die sich bei den viel

*) Damit vgl. man im Einzelnen: *veraya fè. Nov. serm. Ha 571; viva speranczа* im: *Payre. etern.* S. 590. Mon. 282, und viele ähnliche Stellen.

**) Vgl. Hahn, Bibl. der Symbb. p. 31. p. 37. u. a. O.

reichlicher noch belegen liesse *). Von ihnen nahmen es die Scholastiker herüber, die zum Theil ziemlich abgünstig davon urtheilen; und unter ihrer Vermittlung endlich wurde es Gemeingut des Volksunterrichts am Ende des 15. Jahrhunderts durch die Beichtbücher (vgl. m. System d. Katechetik I, 505 ff.) **).

Bei solchen Voraussetzungen müsste es als ein höchst unkritisches Verfahren abgewiesen werden, wollte man behaupten, dass die allgemeinen Elemente zu diesen Definitionen den Waldensern nicht anders als von den Böhmischen Brüdern zugekommen sein könnten, zumal die specifische Fassung grade originaler bei den Waldensern auftritt, die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Böhmischen Definitionen aber in den Waldenser-Katechismus (s. oben) nicht übergegangen sind.

Da wir grade vom Begriff des Glaubens handeln, fügen wir hier gleich am besten die Stellen ein, welche Dieckhoff wegen zu starken Hervortretens des Rechtfertigungsbegriffs in Anspruch nimmt. Er benutzt diess zu der Schlussfolgerung, dass der Waldenser-Katechismus sogar erst unter Einwirkungen der Reformation selbst entstanden sein könne; denn grade in diesem Stück hielte sich der Böhmische Katechismus noch vielmehr an den mittelalterlichen Begriff der fides formata. Darin ist etwas Wahres; aber auch viel Irriges. Zunächst wird Dieckhoff selbst nicht behaupten wollen, dass der Waldenser Katechismus nicht wesentlich auch von der Vorstellung der *fides formata* ausgehe. Man vgl. nur, wie nach Fr. 33 der Glaube die Seele kraft der Liebe erleuchtet. Aber allerdings gibt es vor Allem eine Stelle im Waldenser-

*) Als eine der charakteristischsten Ausführungen vgl. man die Erkl. d. Symbols von Ambrosius in Mai, *Coll. nova* IX, 386 f.

**) Petr. Lomb. (*Sent. III, dist. 23 C. D.*); Thomas *Aqu. Summa II, 2. qu.* 2 u. unter d. Summen für den Volksunterricht z. B. Angelus de Clavasio unter den Artt.: *Credo* und *fides* (Frkf. 1487 fol. 71. 145); *Summa Rudium* (Reutl. 1487) c. I s. fin. Auch Joh. Gerhard, *Conf. cathol.* bietet Belege für d. weite Verbreitung fol. 1854 ff.

Katechismus, wo ich gar nicht anstehe, einen ergänzenden Zusatz aus dem 16. Jahrhundert anzunehmen. Es sind die Worte, die nur der Dubliner Codex nach Herzogs Abschrift bietet: „*Loqual non hac de ley meseyma*" Fr. 50 in bedenklichem Zusammenhang. Sie erinnern ganz an den reformatorischen Gegensatz zu dem: *ex propriis viribus*. Aber diese Worte sind offenbar von sehr geringem Gewicht. Dagegen ist andrerseits Dieckhoff entgangen, dass grade der Böhmische Katechismus ausdrücklich von der „Gerechtigkeit, die aus dem Glauben fleusst" (Fr. 70) redet, eine Formulirung wie sie so bestimmt reformatorisch im Wald.-Katech. sich gar nicht aufweisen lässt. Darin aber hat der Böhmische Katechismus schon frühere Bekenntnisse zu Vorgängern vgl. die Apologie von 1508 (a. a. O. S. 55): „*Nos in Chr. J. credimus, ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus*" (vgl. S. 61 u. 67). Selbst die Taboritenconfession enthält Aehnliches (Lyd. S. 88. 180). Und wie kann diess Wunder nehmen, wenn man sich erinnert, welches Licht in diesem Punct schon bei den Böhmischen Vorreformatoren, namentlich bei Matthias von Janov zu finden ist. Man vgl. seine Aussprüche bei Neander (3. Aufl. II, 788). Hus freilich hielt fest an der *fides formata*. — Endlich wird jene Darstellung der Sache dadurch insbesondere schief, dass Lukas von Prag, der sicher der Verfasser jenes Katechismus nach seinem zweiten Theile ist, grade in früherer Zeit entschieden am Rechtfertigungsbegriff festhielt, und erst später und, je mehr Luthers Lehre bekannt wurde, um so entschiedener zum Gegensatz einlenkte. Dann kann man zwar um so eher begreifen, dass im Böhmischen Katechismus (vom J. 1520—22) die Werke betont werden, und muss sich eher wundern, dass noch solche Ausdrücke wie der obige stehen bleiben konnten: aber der Schluss auf die reformatorischen Einflüsse in dem Waldenser-Katechismus wird um so imaginärer. Wir werden nachweisen, dass der eingreifendste Verkehr der Waldenser mit den Böhmen und zwar grade mit Lukas in das Jahr 1498 fällt, und brauchen nun damit nur das Resultat Gindely's aus den Böhmischen Quellen zusammenzuhalten, nach welchem Lukas um 1490 noch in seinen Schriften für die Rechtfertigung aus dem Glau-

ben Partei ergreift *). Wollte man also, so könnte man grade im Gegensatz zu Dieckhoff's Anschauung die Betonung der Rechtfertigung in einer Waldensischen Schrift, die um 1498 entstanden sein möchte, von den Böhmen herleiten. Doch wird nach den obigen Belegen darauf gar kein Gewicht zu legen sein. Der Ausdruck justificacion an sich kann ja keinen Anstoss begründen, und an Zügen reinerer Glaubenserkenntniss fehlt es den Waldensern auch nicht. Man vgl. z. B. aus altwaldens. Kreise, wo *fides formata* entschieden herrscht, die Stellen von der Erwählung (s. u.) und jene umsichtige Trennung von Glauben und Werke in der Auslegung der Cantica (übers. v. Herzog in Niedner, histor. Ztschr. 1861 S. 523): „Du bist schön durch Glauben, durch welchen du mich aufgenommen hast — schön durch Werke, durch welche du mich festhältst."

Die Frage nach der Eintheilung in Glaube, Liebe, Hoffnung hängt mit jener eng zusammen. Wir fanden diese Eintheilung im Waldenser-Katechismus viel glücklicher durchgeführt als im Böhm. Katechismus. Auch in den Böhm. Confessionen aus jener Zeit tritt nirgends diese Trilogie besonders nachdrücklich oder eigenthümlich hervor (doch vgl. z. B. S. 55. 58. 61). Dagegen ist sie als allgemein eingeführte Kategorie seit Augustins Enchiridion, namentlich aus den mittelalterlichen Scholastikern, bekannt. Dass sie aber auf diesem Wege auch bei den Waldensern heimisch geworden sei, möchte man aus dem Gebrauch der davon sowol in Altwaldensischen Schriften (s. u.), als namentlich in der erwähnten Auslegung der Cantica (vgl. 583) gemacht wird, schliessen. Für unsre nächste Frage gewinnt das Hervortreten dieser Kategorien in der Schrift vom Antichrist und gleichzeitigen Documenten (s. u. C. IV: d. Stelle aus dem Brief des Thomas

*) Fontes S. 11 vgl. mit Geschichte d. Böhm. Br. I S. 69 ff. u. 187 ff. Die erste Aufstellung des Rechtfertigungsglaubens hing mit den bedeutungsvollsten inneren Streitigkeiten und Entwicklungen der Brüder Unität zusammen. Eine kleinere schroffere Partei stand, dem Lukas gegenüber, für den alten Standpunct ein, bei dem die Werke die höhere Betonung fanden.

de Fonte Citiculi) die entscheidendste Bedeutung, insofern wir die Entstehung dieser um das Jahr 1498 und wesentlich gleichzeitig damit den Katechismus setzen müssen. Bei den Böhmen hat unter den vorliegenden Quellen nur die Apologie von 1538 diese Kategorien in einer mit dem Katechismus verwandten Weise (vgl. Gind. Fontes S. 454 mit Balthas. Lyd. II, 2, 261 f. 272 u. a.) — offenbar zu späten Datums, um als Quelle für die Katechismen in Frage kommen zu können.

Wir reihen daran gleich noch einige andre einzelne Quellennachweise, die mit diesen Puncten in engerem Zusammenhang stehen und allerdings alle zu Gunsten Waldensischer Traditionen sprechen. Cap. I wurde auf die Bedeutung hingewiesen, welche für den innren Bau des Waldenser-Katechismus die Erwähnung der sieben Gaben des heiligen Geistes habe. Da begegnen wir derselben Verschwisterung Waldensischer mit allgemein mittelalterlichen Lieblingsanschauungen. Die altkirchliche Tradition in diesem Stück ist bekannt. Ihr Zusammenhang mit der Handauflegung wird für unsre Folgerung um so bedeutsamer, als diese bei den Waldensern eine ähnlich hohe Bedeutung wie bei den Katharern (vgl. über diese meine Katechetik I, 645 ff.) hatte *). Damit nun halte man den Preis der Gaben des Geistes zusammen, wie er sich z. B. in der herrlichen alten Litanei der Waldenser *Lo payre eternel* findet (Hahn. a. a. O. 592). Dort heisst es in der Anrede an den heiligen Geist:

Don noble e perfeit, merevilhos e bon
Dona me les sept gràs scriptas al tio nom:

vgl. vorher:

Columba sencza fel, cum li olh gracios
Vola en ton. ami cum las alas garnias d' divins dons

---

*) Eine auffallende, an Katharische Anschauungen anstreifende Unterscheidung von Wasser- und Geistestaufe s. Cantica S. 531. — Dabei könnte auch darauf aufmerksam gemacht werden, was hier jedoch nicht auszuführen ist, dass die erst allmählich sich entfaltende höhere Werthlegung auf die Handauflegung als Confirmation bei den Böhmischen Brüdern wahrscheinlich auch nur aus Waldensischem Einfluss zu erklären ist.

und nachher wieder:

Fluz abundiant, tota hora a li cresent en tu dona d'li tio ben
E arrosa mia arma, que seeca coma fen *).

Ebenso ists altkirchliche und mittelalterliche Tradition, den Dekalog in dem Doppelgebot der Liebe zusammenzufassen **). Der Waldenser-Katechismus bot auch hier die traditionelle Form, während der Böhmische Katechismus das Doppelgebot sinnreich, aber eigenthümlich und nicht ganz ordnungsmässig, gleich unter dem ersten Gebot mit bespricht (vgl. Böhm. Kat. Fr. 17). Für letztren Gebrauch habe ich eine anderweite Analogie nur in einem handschriftlichen Katechismus, was man so nennen könnte, aus dem 15. Jahrhundert gefunden. (Vgl. Zeitschr. für Prot. u. Kirche. Erlangen 1863 S. 184). — In den altwaldensischen Gedichten dagegen gehört die Zusammenfassung aller Forderungen des Gesetzes unter jenes Doppelgebot zu den besondren Lieblingsformen. Man vgl. *Lo novel confort* Hahn. 585. *Lo novel* sermon 571. 579 f. (b. Monastier 274). *La nobla* leyczon v. 43 f. v. 153 ff. Vgl. auch Cantica a. a. O. 585 u. a.

Daran schliessen wir die noch charakteristischere Erscheinung der sechs „evangelischen Gebote." Auch ihr Auftreten hat im Waldenser-Katechismus (Dubliner Text) viel mehr innre Consequenz als im Böhmischen (ob. S. 68). Nun wäre ihr Gebrauch bei den Böhmen nach dem alttaboritischen Princip, das ganze Leben nach dem Gesetz Christi zu gestalten, nicht überraschend. Und doch lässt sich ausser einigen zufälligen Beziehungen auf die Bergpredigt (Conf. Tab. S. 8. 96) keine irgend charakteristische Spur davon in den zugänglichen Böhmischen Quellen aufweisen; während auf

---

*) Vgl. „*don celestian*" *in*: *l'avangeli de li quatre* Semencz. Hahn p. 600 u. Cantica, a. a. O. S. 519 d. Vergleichung der sieben Säulen mit den Predigern, die mit den sieben Gaben des Geistes erfüllt sind.

**) Vgl. Augustin u. A. de rud. catech., in Uebers. meine Ausg. Leipz. 1863 S. 36 mit Petr. Lomb. III, 36 f. vgl. 27 u. Thom. Aqu. Tractat von den 2 Gebb. der Liebe u. d. Dekalog. Separatausgabe von Martin, Köln 1851. Im Volksgebrauch: Schilter, Thesaurus I, 75. Mehr in m. Katechetik Th. II.

Waldensischem Boden sich der Gedanke des „Gesetzes Christi“ mit dieser besondren Fassung wie ein rother Faden hindurchzieht, weshalb auch Herzog bereits diesen, beiden Katt. gemeinsamen, Stoff für einen ursprünglich Waldensischen erklärte (S. 226. 325). Es kommt schon die verwandte Betonung dieser Gebote bei den Katharern in Betracht. Für die „Armen von Lyon“ hatte aber die Bergpredigt die Bedeutung des Evangeliums *κ. ε.* — Man vgl. zunächst über den Begriff *la ley de Christ* oder *de segnor*: *lo nov. conf.* Ha. 586 u. 588; *l'avangeli de li quatre* semencz. Ha. 604 (Mon. 692); *la nobla* leyczon v. 424. Das letztere Gedicht, das bedeutendste bekanntlich von allen, handelt noch viel bestimmter davon. Da steht *la ley novella* (v. 265) gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz, das eben Christus erneuert habe v. 236 ff., bis zuletzt, in einer zwar angefochtenen aber wol siegreich vertheidigten Stelle, nicht ohne Indignation über den Sectennamen die Bezeichnung als „Waldenser“ gradezu mit dem persönlichen Charakter eines Christen zusammenfallend dargestellt wird, der sein Leben nach den evangelischen Geboten gestaltet v. 369 ff. vgl. mit 378 ff. Damit halte man die ausführliche Verwebung der Bergpredigt in dem Gedicht vom vierfachen Samen zusammen (Hahn. 600 f.). Für die Erwähnung der Seligpreisungen im Wald.-Katechismus nach dem Dubliner Text könnte darin eine Stütze gefunden werden gegen den Verdacht auf Unechtheit (s. „Anhang“). Auch aus den Angriffen der katholischen Gegner ist diese dogmatische Position zum alttestamentlichen Gesetz bekannt, vgl. Dieckhoff S. 268 f. 324 f. — Uebrigens bietet auch hier die altkirchliche und namentlich mittelalterliche Tradition einen neuen Beleg, dass man die echtwaldensischen Bestandtheile im Unterschied von den Böhmischen am leichtesten durch ihre Verwandtschaft mit mittelalterlichen Anschauungen herausfindet.

Wir schliessen damit einstweilen die Quellennachweise, welche sich vorwiegend auf die erste Hälfte der Katechismen beziehen. Es bietet ja grade der Böhmische Katechismus nur in dieser die hauptsächlichen Verwandtschaftszüge, und dagegen in seinem zweiten Theile das meiste eigenthümliche. Um

so auffälliger und folgenreicher ist es, dass wir grade die grösste und wörtlichste Uebereinstimmung mit den genannten Confessionen nur in dem Stoff des zweiten Theiles des Böhm. Katechismus und, soweit die Verwandtschaft derselben mit dem Waldenser-Katechismus in Frage kommt, nur in Partien finden, die diesem allein eigen sind.

Wir heben zunächst die Stellen heraus, in welchen der Böhmische Katechismus, ohne dass darin der Waldenser etwas mit ihm gemein hat, ganz unzweifelhaft auf jene Confessionen zurückgeht. Es sind dies die altböhmischen Gegensätze von der Anbetung der Heiligen, von der Jungfrau Maria, namentlich der Gegensatz zur Anbetung der Hostie im Sacrament, und im Zusammenhang damit die eigenthümliche Sacramentslehre der Böhmischen Brüder. In Bezug auf die Anbetung Mariens vgl. man Böhm. Katech. Fr. 51—53 mit Conf. IV S. 30, Conf. V S. 51. Ganze Sätze finden sich wörtlich wieder *). Von der Anbetung der Heiligen gilt dasselbe **). Die Antithese gegen den Marienkultus dagegen (59) ist im Böhmischen Katechismus entsprechend der im Waldenser-Katechismus (54) schärfer formulirt, als sie sich in sämmtlichen Eingaben der Böhmischen Brüder vorher findet (vgl. unten bes. die von 1524). Sie bewiesen grade

*) Z. B. *observamus quoque eidemque obedimus* (der Maria) *praesertim in eo ipso, ubi nos monet nato suo obtemperare: quodcunque (inquit) dixerit vobis facite*" (S. 32 vgl. mit Fr. 56).

**) Vgl. mit Fr. 54 die Stellen: *Illum siquidem sanctum pronunciamus esse, qui gratiam Dei in Christi merito et effusione innocentis sanguinis ejus ac dona charismatum pneumatis almi gratuitae videlicet fidei, charitatis non fictae et spei verae adeptus est — —.* (S. 32). Bei der Frage von ihrer Verehrung, die im Brüder-Katechismus mit der der Maria zusammengezogen, ist (Fr. 56. 57) dieselbe Uebereinstimmung: *beatos Dei decenti cultu* (Kat.: „ordentlich") *honoramus, diligimus, obsequimur et aemulamur.*" Endlich ergänzt sich die obige Stelle... *spei verae adeptus est*... mit denselben Worten, mit denen der Katechismus Antwort 58 die Nachfolge ausdrückt: „*atque in his ipsis virtuose vivendo usque ad mortem perseveraverit.*"

in diesem Punct der Empfindlichkeit auf Römischer Seite in jener Zeit viel Rücksicht. Höher wird man es kaum nehmen dürfen.

Mit 61 (resp. 61 u. 62 nach der andern Recension) folgt im Brüder-Katechismus nun die interessanteste Parallele. Wer die alten Böhmischen Confessionen kennt, weiss, dass sie und zwar mit wachsender Eingänglichkeit keine Lehre so sorgfältig behandeln wie die von der Gegenwart Christi im Sacrament und der Anbetung des letzteren. Ihre Lehrentwicklung ist auch von so selbständigem Werth, dass sie eine liebevollere Berücksichtigung, als ihr bis jetzt zu theil geworden, verdiente. Auf der Stufe, wo Klarheit des Lehrausdrucks und Treue in der Festhaltung der realen Gegenwart sich die Wage halten, protestiren sie nur dagegen, dass Brot und Wein in Christi Person *cum anima et divinitate* und mit allen Eigenschaften verwandelt werde; während sie die Gegenwart des Leibes und Blutes in sacramentaler Realität selbst dann annehmen zu wollen bekennen, wenn Christus gesagt hätte, „dieser Stein sei sein Leib" (a. a. O. S. 12). In der Antithese lag somit das vollste Recht. Doch leidet die sacramentale Gegenwart an bedenklichen Unklarheiten, indem sacramentaliter meist nur wieder durch spiritualiter erklärt wird, wie im Katechismus auch. Von dem letzteren gaben sie zwar zeitweise Erklärungen, die beruhigen konnten (vgl. Conf. v. 1538 b. Lyd. a. a. O. S. 265); dennoch blieb diess die Hinterthür für calvinisirende Vorstellungen, weshalb sie später, als sie zu den Reformirten übergingen, behaupten konnten, sie hätten nie anders gelehrt. Wir kommen unten auf diesen Mangel an historischer Treue zurück.

Hier in der Vergleichung der Quellen unterscheiden wir die beiden Fragen, von denen unser Dresdner Text nur die zweite enthält. Die erstre bestreitet die Anbetung des Sacraments von der Behauptung aus, dass Christus bis zu seiner Wiederkehr persönlich und selbständig zur Rechten Gottes sei. Dafür haben wir schon wörtliche Anklänge in den Artikeln der Taboriten gegen die Prager Doctoren. (Lyd. Wald. II, 317 f. vgl. 347 f. vom J. 1434). Die bestimmtesten meist wörtlichen Vorbilder finden sich aber: II, 2 S. 28 ff. 66 ff. Wir

stellen den Text des Katechismus gleich nach den verschiedenen Quellenstellen zusammen: . . . „*huic substantiae corporis benedicti non est praeceptum quod ei honorem faciamus*, *verum substantiae corporis Christi* (*in naturali subsistentia et personali in dextera* ....) *quae sedet ad dexteram patris.* — *Nec descendet corporaliter cum corpore suo ante diem judicii* .... *vetitum a Christo* ... *Tunc siquis vobis dixerit*, *ecce hic est Christus aut illic: nolite credere. Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia* u. s. w. wörtlich bis: *ecce in penetralibus*, *nolite credere.* Das *penetralia* „die Gemächer" hat offenbar zu der wunderbaren Erläuterung im Katechismus Anlass gegeben, die deutsch ganz unverständlich ist: „in dem durchgencklichen (*penetrare*), durchsichtigen gemächten (gemächen, gemachen) oder in den Hölern der stein." Der Katechismus fügt dann noch den Vers, der bei Matth. folgt (v. 27) mit leiser Veränderung hinzu, und verweist auf Philipp. 2, 9 f., welche Stelle die Bekenntnisse ausdrücklich beiziehen. Das ist die erste Frage und Antwort.

Die andre Stelle über die rechte Art das Sacrament zu ehren (Dresdner Druck: 61), welche allen unsren Texten gemeinsam ist, erweist sich gleich auf den ersten Anblick als eine wenig einheitliche, unklare Composition. Wir geben im Folgenden einen Theil der *disjecta membra;* doch ist der Beleg hier nicht so vollständig wie bei der vorigen Antwort herzustellen. Ist's wesentlich neu gearbeitet, so wäre es ein ungünstiges Zeugniss für die Productivität der spätren Zeit. Ein bedeutsamer Beweis ist's jedenfalls dafür, dass Lukas später den Confessionsausdruck ergänzt hat. Die „gläubigen Priester" als Vermittler sind zunächst eine altgebräuchliche Ausdrucksweise der Böhmen vgl. schon die Artikel gegen die Prager S. 318 „*per ministerium fidelium sacerdotum.*" Ueberall (seit. conf. IV) heist es, dass es der Leib sei, *quod debuit tradi* und *sanguis fundendus*, od. *qui debuit effundi in remissionem peccatorum.*" Ueberall wird die Wirkung als *caro spiritualis* und *sanguis spiritualis* bezeichnet oder wie *art. c. Prag.*: „*cujus verum corpus in eodem esse veraciter*, *sacramentaliter et spiritualiter est credendum*", vgl. Conf. Taborit. S. 17.; Begriffe, die

wol dem wunderlichen Ausdruck des Katechismus zu Grunde liegen: „und das geschieht mit einem nothdürftigen, sacramentlichen und testamentlichen Wesen, zu Dienst und Gebrauch des geistlichen Wesens.“ — Die lange Darstellung der begleitenden subjectiven Forderungen beim Sacramentsgenuss, die im Katechismus nun folgen, weiss ich nicht zu belegen. Die „Aufhebung des Herzens“ dagegen zu dem Christus zur Rechten Gottes, womit die Erklärungen der vorigen Antwort wiederaufgenommen werden, ist alter Ausdruck *). Die sehr charakteristische Beziehung auf die Gegenwart in den Gläubigen erklärt sich endlich aus der Streitfrage mit jenem Dr. Augustin, der sie beim König auch wegen Ketzerei im A. M. verklagt hatte, und dem sie aufgeben den Unterschied dieser Gegenwart in den Gläubigen und im Sacrament zu definiren. (a. a. O. S. 76 ff. Kurz vorher (S. 70) findet sich unsre Stelle fast wörtlich **). Auf dieselbe Frage kommt auch die Confession von 1538 zurück (a. a. O. S. 302 f.).

Diese Vergleichung dürfte jedenfalls ein sicherer Beleg dafür sein, dass der Katechismus der Böhmischen Brüder, wie er uns vorliegt, nicht vor, sondern nach diesen Confessionsschriften — d. i. nach 1508 — abgefasst ist. Es müsste sehr interessant sein, den Inhalt der Schrift über das Abendmahl vergleichen zu können, die Lukas unmittelbar vorher (1520) im Gegensatz zu Luther herausgab (Gindely I, 188). — Der Waldenser-Katechismus geht bekanntlich auf das Wesen des Sacraments und die Frage der Anbetung desselben gar nicht ein, und kann jenes Resultat für diesen also gar nicht präjudicirlich sein. Wir werden aus den geschichtlichen Verhältnissen cap. III Peter v. Chelčic als den kennen lernen, von dem die Brüder diese Anschauungen unmittelbar über-

*) *Artic. Prag.: — — corpus — ad dexteram — sedens. Ad quod omnis fidelis in mente debet attendere suspensa consideratione circa naturam materialis substantiae sacramenti . . . .*

**) *Sic tamen circa hoc mandatum veneramur eum in fidelibus membris, in quibus est per fidem, meritumque suae conversationis cum patre et spir. s. diligimus et famulamur et cum operibus misericordiae“.*

kamen, und auf die Vergleichung derjenigen Schriften, die diese Lehre auch in sich aufgenommen, erst cap. IV eingehen können. Eine Untersuchung, die auf den Katechismus allerdings insofern bedeutsame Rückwirkung hat, als die eine dieser Schriften: Vom Antichrist, sich in andern Stücken aufs engste mit dem Katechismus berührt.

Da aber die Erwähnung der Sacramente im Walden ser-Katechismus am besten hier gleich besprochen wird, müssen wir die Bestimmung der Zahl der Sacramente bei den Böhmen noch etwas richtiger stellen, als meist geschieht, obwol daraus ungünstige Schlüsse für die Selbständigkeit des Waldenser-Katechismus (Dubliner Text) zu folgen scheinen könnten. Dieckhoff, dem nur der Perrin'sche Text vorlag, wo schlechthin zwei Sacramente gezählt werden, verweist mit Recht darauf, wie lang von den Böhmen noch die Siebenzahl zugestanden worden. Machte man ihnen doch 1567 von lutherischer Seite zum Vorwurf, dass sie diese Lehre im Anfang des 16. Jahrhunderts noch gehabt (Gind. II, 78). Der Dubliner Text des Waldenser-Katechismus nun nennt die zwei nur als die vorzüglichen unter den Andern, und könnte diess als Zeugniss ältrer selbständiger Position genommen werden, wie diese Stelle jedenfalls ein vorreformatorischer Bestandtheil des Katechismus ist. Aber grade diese Fassung theilen auch ältere Böhmische Bekenntnisse schon mit dem Waldenser-Katechismus. Bekanntlich schrieben ihnen die katholischen Berichterstatter zunächst nur die Beibehaltung von 5 Sacramenten zu, vgl. Aeneas Sylvius bei Lyd. II, 412 mit 371 *). So sprechen sich die Articuli c. Prag. dahin aus, dass nicht allen sieben Sacramenten, die man zählen möge, gleiche Nothwendigkeit und Ansehen gebühre S. 319 f. Wörtlich dieselbe Aussprache findet sich aber schon in der Conf. Taborit. S. 9; ebenda endlich bei der Besprechung der Ohrenbeichte ausdrücklich die Zweizahl, ganz ähnlich wie

---

*) Das Schwanken in der Sache bezeugt auch der Satz der Prager Magister: *Septem sacramenta sunt tenenda, undecunque a variis diverso modo nominentur. Cochlaeus, hist. Hussit. lib. VI fol.* 233. Mainz 1549.

im Waldenser-Katechismus betont:... „*Cum sciatur ex fide*," heisst es dort, „*quod si in baptismo et eucharistia, quae sunt sacramenta expressa in evangelio, contingit Deum dare rem sacramenti*" u. s. w.*).

Neben jener Stelle vom heiligen Abendmahl sind es mehr Einzelheiten, worinnen der Brüder-Katechismus einen Nachklang der Confessionen bietet. Die Eintheilung, die an der Spitze des zweiten Theiles im Brüder-Katechismus steht (Fr. 49), könnte man in derselben Umgebung, der jene Stelle zum Theil entnommen war, wiederzufinden glauben. Von den *constitutionibus humanis* heisst es dort: „*quando hae constitutiones sunt causae idololatriae et spei erroneae et vanae superstitionis et occultationum mortalis peccati*" (S. 63). Obgleich der Katechismus an letzterer Stelle blos von „den tödlichen Begirlikeiten" handelt, werden doch später (72) die *peccata mortalia* darunter behandelt **).

---

*) Uebrigens erhielt sich noch ziemlich lange eine andere Zählung der Sacramente bei den Böhmischen Brüdern. Bei dem Colloquium, das 1548 mit den Brüdern, die sich in Preussen niederlassen wollten vor der Zulassung in Königsberg gehalten wurde, erklären sie drei Sacramente zu haben: die Taufe, die Sündenvergebung und das Abendmahl (Fontes S. 93). Dass ihnen aber für diese Behauptung Melanchthons früherer Standpunct als Anhalt diente, erkennt man aus den spätren Verhandlungen (1560) mit den Calvinisten. Petrus Herbert erklärt dort in dem Colloquium mit Musculus (Fontes 198): *Quod autem ad numerum Sacramentorum adtinet, scio, quod nec inter Lutheranos convenit: quia Philippus tertium admittebat, videlicet absolutionem. Sed (ad?) eam non semper nec necessario adhibemus signum: impositionem manuum. Ergo non est Sacramentum.*

**) Mehr gelegentlich kennzeichnen wir hier gleich die Stellung der Waldenser zu den Todsünden. Dass sie in ihrem Katechismus fehlen, kann charakteristisch für sie genannt werden. Auch darin würde sich eine Verwandtschaft mit den Katharern zeigen (vgl. m. System d. Katechetik I, 646). Sie kommen sonst zwar oft genug auf die Todsünden. Wir beziehen uns absichtlich nur auf die alten poët. Schriften. (La Barca, Hahn, 569: charakteristisch genug mit den 5 Sinnen und dem Dekalog zusammen; vgl.

Namentlich aber gehören hierher die immer wiederkehrenden Begriffe: „ertichte dritte Hell und Fegfeur“ (70; vgl. Waldenser Katechismus *„purgatori soimà e enfeint“*). In diesem Puncte stimmt auch Herzog mit Dieckhoff, der zuerst auf diese Anklänge aufmerksam gemacht hat. Ein ganzer Tractat der Waldenser von angeblich hohem Alter behandelt das Purgatorium unter diesem Titel. Dieckhoff (S. 382) hat nachgewiesen, dass er ein grosses Plagiat aus der Confession der Taboriten ist, namentlich in der einen Recension. Wir kommen darauf zurück. Für den Katechismus handelt es sich nur um den Ausdruck *le soimà purgatori* selbst; andres kommt im Waldenser-Katechismus nicht vor. Es ist freilich schwer zu behaupten, dass er bei den Waldensern nicht ursprünglich habe vorkommen können, um so mehr als die Taborit. Confession, wo sie den Sprachgebrauch rechtfertigt (S. 142 ff.), obenan eine Stelle aus Augustin anführt, die ihnen dazu Berechtigung zu geben schien. Der Ausdruck selbst kommt natürlich bei Augustin nicht vor. Auffallend ist aber allerdings, in welchem Maasse herrschend die Conf. Taborit. nicht nur das *somniare* im allgemeinen (50, 67, 123, 136 u. ö.), sondern namentlich in der Verbindung *somniatum purgatorium* (36, 43, 53, 54, 60 u. a.) braucht; ja dass sie sogar in einem besondren Capitel (142 ff.) den Ausdruck begrifflich erörtert, und damit zu rechtfertigen sucht, dass die ganze Lehre zumeist auf Traumerscheinungen gegründet werde. Es ist auch bekannt, dass die Energie des Böhmischen Gegensatzes namentlich auf diesen Punct gerichtet war. Das Alles dürfte dafür entscheiden, dass wir

---

Lo payre et.: *mortal* u. *venial.* S. 590). Die bedeutsamste Stelle aber findet sich in *la nobla* leyczon. Nachdem 412 der Ausdruck ganz historisch nach dem Begriff der Zeit aufgetreten: *„perdonar un sol pecca mortal“*, und vorher v. 407 nur einen freieren Gebrauch durchblicken lässt, zeigt sich bald darauf (428 f.) ein principiell abweichender Begriff. Man statuirte drei Todsünden nach 1 Joh. 2, 16. Grade darin zeigt sich die Verwandtschaft mit Katharischer Auffassung am stärksten (vgl. a. a. O); daneben erscheinen Lüge und Eid im Besondern als Todsünden vgl. Herzog S. 164.

hier mit annähernder Sicherheit eine Spur directen Herüberwirkens Böhmischer Anschauungen auf den Waldenser-Katechismus vor uns haben.

An diese unmittelbar am Ausdruck haftende Spur reihen wir gleich eine ähnliche andre, die sich wörtlich auch nur im Waldenser- nicht im Brüder-Katechismus wieder findet. Das ist das Citat (Waldenser-Katech. Fr. 33): *en la canoniczi de Johan.* Der Bericht von Morel an Oekolampad vom J. 1532 beweist klar, dass man unter den Waldensern in dieser Schärfe zwischen kanonischen und nichtkanonischen Schriften in älterer Zeit nicht zu unterscheiden wusste. Dagegen finden wir diese Citationsweise bei den Böhmen grade als eine charakteristische Eigenthümlichkeit. Der Protest, dass man Lehren wie die Anrufung der Heiligen auf alttestamentliche Apokryphen gründe *), verräth das Interesse, das man hatte, in diesem Stück auf die altkirchliche Tradition zu achten. So finden wir schon bei Hus eben diese Citationsweise: *cum dicat Joannes in canonica* (*Monum. I, 20*) **), womit der Zweifel an der Aechtheit der beiden kleineren Briefe seinen Ausdruck fand. Ebenso citirt die Conf. Tabor. (S. 54): Petrus *in canonica.* — Freilich ist dabei eine andre Vermischung des Sprachgebrauchs, die sich grade bei den Waldensern findet (Herzog S. 57), auch nicht ausser Acht zu lassen. Man verwechselte „Katholisch" und „Kanonisch" und nannte daher wol auch die sogenannten katholischen Briefe *„canonicae"*. Von den Böhmen kann das im Allgemeinen sonst wol nicht nachgewiesen werden. Nur ist mir grade in der Conf. Taborit. eine Citationsweise vorgekommen, die sich kaum anders erklären lassen dürfte. S. 281 wird citirt: *Jacobus in canonica.* Da jene Unterscheidung von Antilegomenen doch als aus altkirchlicher Tradition stammend angesehen werden muss, wird man in dieser Citationsweise nicht etwa

*) Vgl d. Waldens. Schr. v. Purgator. Perr. II (III), 308 f. (Mon. 368 f.) mit d. einschlägigen Stellen aus der Conf. der Taboriten b. Dieckhoff S. 389.

**) Bei den Böhmen kommt die Citationsweise: *Joh. in prima canonica* auch später noch vor (vgl. Conf. v. 1538 a. a. O. S. 152).

ein Zeugniss der Ansicht finden dürfen, die unter den Böhmen von dem Brief des Jakobus im Gegensatz zur altkirchlichen Tradition gewaltet hätte.

Bis hieher ist die Untersuchung der Quellen für den Stoff beider Katech. der selbständigen und früheren Entstehung des Wald. Kat. eher günstig als abgünstig ausgefallen. Die entschiedensten Zusammenklänge mit den Confess. aus dem 16. Jahrhundert treffen alle ihn nicht, sondern den Böhm. Katech. in seiner Besonderheit. Allgemeine Ausdrucksweisen wie *purgatori soimà*; *canoniczi* gehen auf Taborit. Traditionen zurück, die viel früher zu den Waldensern gekommen sein könnten. Aber plötzlich wendet sich die Sache, wenn man in den bezeichneten Confessionen weiter liest. Da trifft man nämlich auf eine Partie, die ebenfalls wörtlich gleich im Waldenser-Katechismus sich findet; aber grade in ihm allein und nicht im Böhmischen Katechismus. Müsste man zugestehen, dass jene Confessionen älter seien als der Waldenser-Katechismus, so wäre damit erwiesen, dass wir an ihnen die gemeinsame Quelle für beide Katechismen hätten, die nur zum Theil Unterschiedenes aus diesen Quellen zu schöpfen wussten. Hier hätte Dieckhoff die wirksamsten Waffen finden können. Die merkwürdigste Uebereinstimmung zeigt der Kirchenbegriff. Wir erinnern uns, dass wir die Angemessenheit der ganzen Episode im Waldenser-Katechismus erst gegen Dieckhoff erweisen mussten *). Nun findet sich gar fast wörtlich derselbe Stoff in Böhmischen Confessionen wieder.

Wir gehen von den schwächeren Beweisen zu den stärkeren vor. Ziemlich den Schluss bildet im Katechismus die Frage von der Gemeinschaft der Heiligen. Antwort und Frage standen in einem schwierigen Verhältniss zu ein-

*) Hier ist freilich der Ort, noch weiter zu gehen u. aus altwaldens. Quellen diess grade zu belegen, dass man die Kirche unter dem Begriff der Liebe auch sonst zu subsumiren wusste. Cantica a. a. O. S. 494 heisst es: „Sehet das ist die Ordnung der Liebe“ — nämlich mit den Vorständen und den Brüdern die rechte Gemeinschaft halten — „Wenn diese Liebe so in uns ist, dann sind wir wahrhaft Kirche Gottes,“ u. s. w.

ander. Das Wesen aber jener Gemeinschaft erschien in die *remissio peccatorum* gesetzt, und dieser folgte die *vita aeterna*, analog der Sachordnung im Symbol. Dieselbe Sachordnung nun finden wir Conf. V S. 17: „*Qui vivaci fidei communicat, ea, ipsa veritatem relaxationis vitiorum in Christo assequitur: simulque quia sacramentis ecclesiae participat, solutionem criminum adipiscitur*" vgl. Waldenser-Katechismus Frage 56. In den Schlussworten der Confession folgt dann: *vita aeterna*, verwandt mit der Fassung der beiden Katechismen: „*qui si in finem vitae perduravit*, *vitam gratiae hic, extremi quoque tempore judicii in beata resurrectione glorificationem* (vgl. *gloria avenador*) *animae consequetur. Amen.*" An jener Stelle tritt im Waldenser-Katechismus die interessante Accumulation von Prädd. ein, die alle belegen sollen, wie Vergebung der Sünden vorhanden ist: *en Dio auctoritativement* u. s. w. Eigentlich entsprechendes dafür hat die Confession an jener Stelle nicht; doch findet sich anderwärts ein Ansatz zu Aehnlichem, den wir, um nichts zu verschweigen, nicht übergehen wollen. Es ist die Stelle Conf. IV (S. 3): „*Viva itaque fides universale est fundamentum salutis humanae*" — auch für sich ein Anklang an den Anfang des Katechismus — „*quae fides dono spiritus sancti meritoque gratiae Christi principaliter largitur*, *in ecclesia vero voce evangelica ac veritatis verbo ministerialiter annunciatur*, *sacramentis quoque ecclesiasticis exemplariter confirmatur.*" Das sind eben nur Anklänge, bei denen man sich mehr noch an den Böhmischen Katechismus (Fr. 67) erinnert fühlen kann: „in der Kirchen der dienstperlichen ding dienstperlich, in dem wort gots erklerlich, in den sacramenten sacramentlich und betzeuglich." Aber im Zusammenhang mit den andern Parallelstellen kann auch diese entferntere Vergleichung an Werth gewinnen. Wir fanden nur auch an diesem Punct die Waldenser Redaction der des Böhm. Katechismus weit überlegen. Die entsprechenderen Parallelen aus einer späteren Confession behalten wir uns für nachher vor, um die Uebersicht des Verhältnisses zu Conf. IV und V nicht zu trüben. Viel wörtlicher aber und ausschliesslicher ist das Zusammentreffen des Waldenser-Katechismus mit jener Confession in der Definition

der Kirche selbst. Sie findet sich Conf. IV (S. 6) unter dem Capitel: „*de ecclesia sancta professio*". Man vgl. mit Waldenser-Katechismus Fr. 35 ff. folgende Stelle:

„*Eadem formatae fidei plenitudine*", heisst es „*credimus sanctam catholicam ecclesiam ratione fundamenti fidei vivae esse numerum omnium electorum ab mundi exordio usque ipsius consummationem, quos Deus pater in Christo spiritu suo eligit, justificat, vocat in gloriam salutis, magnificat: extra quam nulla salus hominibus est. Ratione autem ministeriorum dispensatorumque ipsius sanctam ecclesiam catholicam esse congregationem omnium ministrorum ac populi obedientia subjugati, ab initio usque ad consummationem omnium temporum divinae voluntati obsequentium, ... quorum nomina numerumque ille solus scit, qui ea in vitae libro exaravit. Prima paulo ante**) *ecclesia neminem damnandum continet profecto.*" — —

Hier liegt so klar wie nur in irgend einem der andern Fälle, die Dieckhoff nachweist, die directe Berührung mit einer Böhmischen Quelle zu Tage. Der Katechismus der Böhmischen Brüder zwar wäre demnach in diesem Puncte am wenigsten das bestimmende Original. Er hat die ganze Partie nicht. Aber aus derselben Böhmischen Confession, aus welcher der Brüder-Katechismus seinen Stoff hauptsächlich nahm, aus derselben schöpfte, so scheint es, der Waldenser-Katechismus. Die Voraussetzung derselben Begriffe verräth freilich der Böhmische Katechismus genügend. Wie oft kehrt, nicht selten freilich an ungeschickter Stelle, das „dienstparlich" wieder. Dabei haftet dieser Fassung namentlich im Ausdruck des Waldenser-Katechismus etwas so eigenthümliches an, dass ich in dem Kreise orthodox mittelalterlicher Tradition specifisch Entsprechendes nicht nachzuweisen wüsste. Ebenso wenig aber ist, was bedeutsamere Consequenzen hat, auf altböhmischem Gebiet diese Anschauung nachzuweisen. Vergeblich sucht man unter den vielen Definitionen, die *Hus*: *de ecclesia* bietet, nach dieser. Die *Confessio Taboritarum* arbeitet wol gelegentlich mit den scholastischen Kategorien: *de*

*) Die Kirche im erstren oben angegebenen Sinn ist gemeint.

substantia und *accidentale* (a. a. O. 29 vgl. 23), aber nicht einmal diess in Anwendung auf die Kirche. Die auffallendste Erscheinung ists freilich, wenn man in letzterer Confession plötzlich auf den Satz stösst: „*quia ecclesiam oportet habere duas maneras*“ (S. 22). Mehr als ein Forscher wird sich über diesem Phänomen die Augen gerieben haben. Da hätten wir ja umgekehrt in der *Confessio Taboritarum* schon, also 1431, offenbar und wörtlich Waldensische Anklänge. Woher das Romanische Wort im Latein eines Böhmischen Schriftstellers*)? Aber das Räthsel ist schon von Anderen richtiger gelöst worden. Jene Stelle selbst ist aus Wiclef (Trialogus IV, 1) vgl. Herzog a. a. O. S. 313. Aber auch bei Wiclef ist weder an jener Stelle noch sonst dieser Kirchenbegriff nachzuweisen, wie mir Hr. Prof. Lechler in Leipzig, ein bessrer Kenner des Wiclef, zu bestätigen die Güte gehabt hat. Für den kühnen Schluss früherer Geschichtsschreiber (s. u.), die das Waldensische durch Wiclef zu den Böhmen kommen lassen wollten, wird niemand jenen freilich, nach dem Katechismus beurtheilt, Waldensisch klingenden

---

*) Im Mittelalterl. Latein war allerdings *maneria* und *maneries* unter der Vermittlung von *manuarius* — „was sich in der Hand tragen lässt“ eingebürgert. Doch sind die Stellen, welche Du Cange ed Hentschel s. v. bietet, kein sichrer Beweis für allgemeine Verbreitung des Wortes, weil es Schriftsteller der Romanischen Kreise sind, bei denen ers nachweist. Und selbst dort tritt es wie ein Wort der Volkssprache nur unter bes. Einführung auf. Vgl. Abälard, *de gen. et spec. ed Cousin* (p. 532): „*Hi tamen exponunt Genera* i. e. Manerias“; oder im Glossarium des Ugutio: „*Species dicitur rerum maneries, secundum quod dicitur:* „*Herba hujus speciei*“ „*i. e. Maneriei*“ . . . So erklärt sich nun allerdings auch das Vorkommen bei dem Engländer Wiclef. Es ist das Englische *manner, manners* vgl. Herzog (S. 313f.). — *Manera* übrigens ist spanische Form im Unterschied vom Italien. Idiom: *maniera* vgl. Diez: Etymol. Wörterbuch der Roman. Sprachen S. 216. Hrn. Prof. Rud. v. Raumer danke ich den Nachweis b. deutschen Dichtern. Gottfr. v. Strassburg im Tristan (*ed Massmann*, 16. 14) sagt: „*vil rehte in ire maniere.*“

Satz als Beweis aufstellen wollen, da jeder andre Anhalt für Waldenser Einfluss auf Wiclef fehlt*).

So weit mir die Quellen bis jetzt vorliegen, findet sich in specifisch Böhmischen Schriften und Confessionen keine bebestimmte Spur vor 1503. Um so höheres Gewicht hat es, dass in jener Schrift vom Antichrist dieselben Unterscheidungen, wie im Katechismus mit nicht minder wörtlichen Anklängen sich vorfinden. Das Nähere gibt cap. IV. Bewährt sich der Beweis, den wir dort für die Abfassung dieser Schrift um 1498 führen, so hätten wir also von da aufwärts steigend 1503 die nachweisbar nächst ältere Spur. Da jene Schrift selbst auch unter Böhmischen Einflüssen entstanden sein muss, so wäre damit freilich noch nicht erwiesen, dass dieser Kirchenbegriff nicht gerade von den Böhmen herrühren könnte. Ein gewichtiges Argument tritt vielmehr für diese Annahme ein, das soll nicht verschwiegen sein. — Obgleich nämlich der Kirchenbegriff selbst so später nicht mehr vorkommt, und entweder wie im Brüd.-Katech. ganz fehlt, oder in den spätern Confessionen der Brüder in die reformatorische Gestalt umgesetzt erscheint**), so finden sich doch jene technischen Unterscheidungsbegriffe in der Confession v. 1538 so gehäuft, so verwandt gebraucht und mit so directen Zurückweisungen auf

*) Uebrigens ist es allerdings auffällig genug, dass wir andren entschieden Waldens. Lieblingsausdrücken, wie *ecclesia malignantium* und *pusillus grex* (s. u. d. Waldens. Belege) in der *Conf. Taborit.* (S. 95 u. a.) begegnen. Dass es bibl. Ausdrücke sind, genügt mir bei dem charakt. Gebrauch, den die Waldenser von denselben machen, allein nicht; wir werden uns an die Zeugnisse der Geschichte zu halten haben (Cap. III), die einem allgemeinen Zusammenhang der Taboriten mit Waldensern entschieden günstig genannt werden müssen.

**) Conf. v. 1538 a. a. O. S 156: *Est ecclesia seu major seu minor credentium in Christum per Evangelium collectus numerus.* Vgl. 190 ff. u. die Conf. für König Ferdinand v. 1535. Lyd. III, 2, S. 48 f. *Ubicunque verbum et sacrramenta Christi sunt et ex illius praescripto ac voluntate dispensantur suscipiunturque, ibi ecclesia sancta et societas christiana est* . . . Beides vereinigt die Conf. von 1573 Ebda. S. 183 f.

ältere Ausdrucksweise, dass man sie im Zusammenhang mit dem Ausdruck der früheren Confessionen glauben muss. Es sind gradezu herrschende *termini* in dieser Confession: die *substantia salutis* und die *res ministeriales* (S. 259 f.). Dahin gehört das *verbum* als einerseits *substantiale*, andrerseits *ministeriale* (215 vgl. 210); so die *justificatio subst.* (252). Wir sehen auch aus einem Colloquium der Brüder mit Musculus 1560, dass man später noch Anlass fand diese Definition zu rügen. Der Brüder-Gesandte Peter Herbert fragt den Letztren: „*Quomodo rectius appellari possent ea quae nos substantialia vocamus?*" (Fontes 198). In jener Confession nun haben wir aber auch Stellen, in denen diese Redeweise als eine von altber heimische ausdrücklich bezeichnet wird. So heisst es S. 288 .... „*In summis ac principalibus sive, (ut ab incude nostra verbis dicamus) in substantialibus seu essentialibus fidei articulis facilius dextras jungunt, quam in ministerialibus seu sacramentis, quae quidem principalibus iis et substantialibus fidei inserviunt*" . . . . vergl. 329. — In späteren Documenten habe ich diese Ausdrucksweise nirgend mehr gefunden, mit einziger Ausnahme der Bittschrift an König Ferdinand von 1547 (im Königsberger Archiv, vgl. Fontes 73 ff.), wo es einmal heisst: „den heiligen gemeinen christlichen Glauben in allen Artickeln, als in Substancialischer vnd Ministeralischer warheit (wie es got von uns fordert) gantz vnd gar wahrhafftig halten" (S. 74). Aus der Confession von 1573 ist diese Terminologie ganz ausgetilgt. Es mag der Protest der Reformirten darauf von Einfluss gewesen sein.

Jener Zusammenhang der Confession von 1538 mit unsrer Frage zeigt sich aber auch noch an einer andren Stelle. Es ist jene schon besprochene Häufung von Prädicaten, welche die Vergebung der Sünde versiegeln sollen, am Schluss des Katechismus. Wo jene früheren Confessionen nur ganz schwache Anklänge boten, liegt hier eine viel vollständigere Parallele vor, und auch sie mit ausdrücklicher Erklärung verbunden, dass diess altbräuchliche Ausdrucksform sei*). Diese

---

*) „Si quidem — (heisst es S. 260 f.) *majores nostri semper et nos*

Stelle gibt zugleich die deutlichste Erklärung jener *termini technici*. Ein so enger Zusammenhang und wörtlicher Zusammenklang liegt aber hier mit dem Katechismus der Waldenser vor, dass man sich nur wundern kann, wie die, welche seine Originalität bestreiten, nicht diese Stelle vor allen als Quellenstelle anrufen. Sie gehört freilich einer so späten Zeit an, dass es dann ein ganz unerklärliches Phänomen bliebe, wie der Katechismus doch so viel vorreformatorische Bestandtheile enthalten könnte. Nur diess bliebe als Ausweg, dass der Abschreiber der Dubliner Handschriften im 16. Jahrhundert die letzte Stelle (Fr. 56) erst hinzugefügt habe, da sie in den andren Handschriften gefehlt zu haben scheint. Aber das hängt mit andren, folgenreichen Fragen zusammen, die später erst erledigt werden können.

Wir müssen es also vorläufig überhaupt dahingestellt sein lassen, ob alle die spätren Stellen erst durch Vorgänge und Schriften von 1498 bestimmt seien. Wir haben noch keine ältere Spur. Und weiter bleibt es bis zur Untersuchung dieser Schrift unentschieden, ob dort der Böhmische oder der Waldensische Einfluss bei der Constituirung dieses Begriffes

---

quoque professi sumus (testimonio sunt omnia ferme illorum et nostra scripta): Quod in Sacramentis sint ea quae nos salutis essentialia vocamus atque adeo in iis esse salutem et peccatorum remissionem . . . . id tamen suo peculiari ac proprio modo . . . . In Deo namque patre . . virtualiter ac primarie, hoc est, quod in ipsius solius potestate et arbitrio sit . . . In filio meritorie . . . . . In Spiritu sancto modo donationis, cum scilicet intus per ea vivificat, emendat, immutat, hoc est, quod hujus solius operatione, favor ille Dei patris . . . . . in fidem, spem et charitatem reponitur, scilicet in quem ibidem illi visum fuerit et efficaciter imprimit, ... Jam in homine fideli . . . est participative, sive mavis percipitive . . . . per fidem, spem et charitatem . . . . . . Si quidem nobis hic consuetis ac diu receptis vocabulis, cum clariora non occurrant, placuit uti et res has . . . sic appellare ut scilicet hos essendi seu operandi salutis humanae modos, tam ex parte Dei quam etiam hominis, essentiales et substantiales vocemus. Alterius vero partis, scilicet extrinsecae, Ministeriales et Sacramentales.“

überwogen. Einzelne Confessionen, wie die Böhmische von 1507, die vielleicht mehr Licht darüber geben könnte, kennt Gindely selbst noch nicht im Original. Es ist nur Vermuthung, dass die lat. Uebersetzung von 1518, die er kennt, auf jene zurückgeht. Aber wenigstens hat auch er mir aus dem reichen Umfang seiner Quellenkenntnisse keine Ergänzung zu den obigen Quellenstellen und keine Lösung der ihm vorgelegten Frage geben können.

Der Eindruck möchte hier vorläufig der Originalität auf Böhmischer Seite günstiger sein. Dagegen ist eine andre Bemerkung nicht zu unterdrücken, die den Kirchenbegriff selbst betrifft. Die wörtlich verwandteste Parallele zu dieser Partie des Waldenser-Katechismus bleiben die Sätze in der Conf. IV. Jene *termini* in der Confession von 1538 erscheinen, damit verglichen, nur wie Elemente des Begriffes, die dort zu zwei Seiten der Kirche überhaupt zusammengeschlossen aufgetreten. Gilt das aber von Conf. IV vergl. mit Conf. von 1538, so noch vielmehr vom Katechismus selbst, verglichen mit Confession IV.

Fürs erste nämlich wird im Waldenser-Katechismus der Gedanke viel consequenter durchgeführt. Man beachte, wie nach demselben Unterschied der Kirche das ganze Verhalten der Glieder der Kirche wie der Geistlichen insbesondere genau und consequent, Glied für Glied, und Frage für Frage (34—46), ausgeführt wird. Ebenso bildet, wo dann später von der *Communio sanctorum* gehandelt wird (Fr. 56), jener Kirchenbegriff wieder die klare, mit bewusster Consequenz neu aufgenommene Unterlage. Nirgend findet sich in den vorliegenden Böhmischen Documenten eine gleich consequente Darstellung. Aber auch in dem, was die Confession und der Waldenser-Katechismus gemeinsam haben, findet sich auf letztrer Seite entschieden die glücklichere Redaction. Im Verhältniss des Waldenser-Katechismus zu dem Katechismus der Böhmischen Brüder ist uns das höhere Formgeschick des ersteren nicht neu. Der Confession gegenüber aber, wo wirs hier zum ersten Mal beobachten können, wiegt es um so höher, als bei jedem Vergleich dieser mit dem Böhmischen Katechismus entschieden der erstren der Vorzug zuerkannt

werden musste. Hier nun übertrifft auch diese der Waldenser-Katechismus in mehr fast als formeller Anordnung. Man nehme folgende Winke zu Hilfe bei der eignen Vergleichung.

Voraus werden im Waldenser-Katechismus einfach die *doas manieras* genannt, nach denen man formell die Kirche unterscheide: „*l'una de la part de la substancia, l'autra de la part de li ministri.*“ Dann erst werden diese Kategorien mit dem sachlichen Stoff erfüllt, den die Confession gleich in die formale Unterscheidung aufnimmt. Ferner hat der Waldenser-Katechismus den Satz, dass nur Gott die Erwählten bekannt seien, an der allein richtigen Stelle, nämlich unter der ersten Kategorie der Kirche und bei dem Begriffe der Erwählung: „*e devant ordenà a vita eterna, li nombre e li nom de liqual aquel sol conoc loqual eslegic lor.*“ Und ebenso fügt sich daran gleich höchst passend das Andre: „*E finalment en aquesta gleisa non reman neun proscrit.*“ Dagegen hat die Böhmische Confession nicht nur den letztren Satz in ziemlich ungeschickter Weise nachträglich beigebracht; sondern noch viel unpassender redet sie bei der Bestimmung der Kirche nach ihrer zweiten Seite, der ministeriellen oder sacramentlichen, auch mehr anhangsweise und ohne jede Verbindung mit dem Begriff der Erwählung davon, dass Namen und Zahl Dem bekannt seien, der sie ins Buch des Lebens getragen, was doch nur von der Kirche im andren Sinn gesagt werden konnte. Jedenfalls hätten demnach die Waldenser, wenn sie den Prädestinationsbegriff von den Böhmen überkommen haben sollten (s. u.), auch diesen an der betreffenden Stelle gleich viel schärfer und feiner ausgeprägt. Wollte man inquisitorisch verfahren, könnte man auch in dem *subjugati* eine misslungene Wiedergabe des allein passenden *soject* im Waldenser-Katechismus finden. Aber wir lassen uns zunächst an dem Nachweis genügen, dass auch hier wieder, wenn der Waldenser-Katechismus der abhängige Theil ist, ein auffallend grösseres Redactionsgeschick hervortritt, was doch zu solcher Abhängigkeit wenig stimmen will.

So schürzt sich der Knoten scheinbar immer fester, statt sich zu lösen. Wir müssen von andrer Seite her Licht zu gewinnen hoffen, einstweilen aber am Quellennachweis und

der damit verbundenen Abwägung der Texte nach ihrer Originalität uns genügen lassen.

Noch ist aber im Anhang an diesen Kirchenbegriff eine andre Einzelfrage zu erledigen: wieweit das Argument stichhaltig ist, das man aus der scheinbar prädestinatianischen Fassung desselben gegen das Alter des Wald.-Katechismus aufgebracht. Es handelt sich dabei nicht nur um den Nachweis der Abhängigkeit von Böhmischen Quellen. Merkwürdigerweise tritt in all den angeführten Confessionen der bei Hus so stark ausgeprägte Prädestinatianismus zurück. Kaum dass sich einzelne Andeutungen finden. Die in der Böhmischen Confession an unsrer Stelle ist, streng genommen, gar nicht dahin zu rechnen. So kann sich jeder ausdrücken, der überhaupt an eine Erwählung zur Seligkeit glaubt. Dagegen findet sich *Conf. Tabor.* 117 ein stärkerer aber einsamer Ausspruch*). Die spätren Confessionen bieten, soviel ich finde, nichts der Art. Denn dass *electi* zu öftren Malen als Bezeichnung der Christen vorkommt (59. 60), wird dafür nicht gelten können. — Aber, wie gesagt, es handelt sich hier um mehr als eine Abhängigkeit von vorreformatorischen Quellen. Morel spricht in jenen Verhandlungen mit Oekolampad noch 1532 das Befremden ihrer Gemeinden über Luthers u. A. prädestinatianischen Behauptungen vom gebundenen Willen des Menschen aus. (Vgl. b. Dieckhoff 25). Die Belehrung reformirter Seits muss allerdings zur Ueberwindung dieser Bedenken geführt haben; denn die Beschlüsse der Synode von Angrogne (12. Sept. 1532) athmen den entschiedensten Prädestinatianismus (Vgl. Satz 19—21 b. Herzog S. 387). Das sind denn freilich andre Bestimmungen als sie in unsrem Katechismus vorliegen. Wenn es dort heisst: „welche selig werden, können nicht anders als selig werden“, so geht unser Katechismus von ganz andern Grundanschauungen aus, indem er (Fr. 51) sagt: „Wenn jemand die Gnade empfangen und wieder verloren hat, der hoffe nicht sie wieder zu erlangen, es sei denn durch wahre Busse, wenn der HErr sie ihm geben wird.“ So bietet den Zusammenhang wenig-

*) *„Quia certum est de praedestinato quolibet quod salvabitur. . . .“*

stens der Dubliner Text. — Man übersieht überhaupt, dass jene Beweisführung in einen Cirkel verwickelt. Einmal bekennt man sich mit ihr dazu, dass die althussitischen und taboritischen Einflüsse nach dieser Seite wirkungslos auf die Waldenser geblieben seien. Sie wissen ja 1530 noch nichts von Prädestination. Andrerseits steht grade die Stelle des Katechismus, auf die man sich als Anzeichen später hereingekommnen Prädestinationsbegriffes beruft, mitten in einer Begriffswelt*), die nicht nur eigentlich prädestinatianische Fassung an sich unmöglich macht, sondern namentlich obenan hätte fallen müssen, wenn hier reformirter Einfluss die Fassung bestimmen sollte, wie denn seit Perrin hier beharrliche Auslassungen stattfinden (s. u.). Wir haben ja darauf hingewiesen, dass jener Kirchenbegriff vorerst aus den Böhmischen Bekenntnissen verschwindet als sie mit dem reformatorischen Kreis in Verbindung traten, und dort war es zunächst der lutherische Kreis, der jenen Kirchenbegriff immer noch viel eher erlitt als der reformirte. Endlich aber ist ja nun nachgewiesen, dass grade jene Stelle aus Böhmischen Einflüssen zu erklären wäre, wenn sie von fremdher stammt, während man andrerseits von den Böhmen den Prädestinationsbegriff doch nicht herübergenommen hatte. Welche Kette von Trugschlüssen gibt das!

Bei genauerer Prüfung der Worte wird man aber sagen müssen, dass Alles, was im Waldenser-Katechismus nach Prädestinationsbegriff lautet, einfach von Gnadenwahl zur Seligkeit in der Form gemeint ist, wie ihn das lutherische Bekenntniss, das den schärfsten Gegensatz zur reformirten Position einhält, nicht anders hat. Wird doch die Erwählung

*) Man beachte nur solche Sätze wie: die Kirche *segond la verità ministerial* sind die Diener Christi mit dem untergebenen Volk, das durch Glauben, Hoffnung und Liebe sich ihres Amtes bedient (35). Die Kirche Christi wird erkannt an den rechten Dienern und dem Volke, das in Wahrheit ihrer Dienste sich bedient (36). Man halte nur diese Aussagen und namentlich die über die Gnadenmittel (44—46) zusammen mit dem, was die Angrogner Beschlüsse über die Sacramente enthalten. Herzog S. 388.

ausdrücklich auf das Verdienst Christi gegründet (*li esleyt de Dio ... per lo merit de Christ*), durch die kirchliche Thätigkeit des heiligen Geistes vermittelt gedacht (*congregà per lo sant sperit* und die oben angeführten Stellen). Dasselbe lehrt die Concordienformel (R. 618). Bei solcher Voraussetzung kann man natürlich Pauli Wort unbedenklich anwenden: „*electi et ordinati sunt, priusquam mundi fundamenta jacerentur*" (*Form. Conc.* R. 799). Dann heisst, was hier von der Gott allein bekannten Zahl steht, nichts andres als was die Form. Conc. sagt (R. 803): „*etiam omnes et singulas personas electorum* (*qui per Christum salvandi sunt*) *clementer praescivit, ad salutem elegit et decrevit etc.*" — So reden aber vor den Waldensern und Böhmen die orthodoxesten Lehrer der Römischen Kirche. Bernhard, wie vor ihm schon Augustin, führt zum öftern denselben Begriff, dem Hus nachmals einen so andern Sinn gab: *Ecclesia praedestinatorum.* Er sagt (*in Cant. serm.* 28): die Kirche ist „*coetus omnium electorum praedestinatorum ante saecula.*" Und von Gregor dem Grossen her kann man den andren Theil der Formulirung hier belegen: „*ab Abel justo usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est*" (Vgl. die Sammlung entspr. Zeugnisse bei Gerhard, *confessio cathol.* fol. 708 f.). Ja wir haben bei den Waldensern selbst in einer unangefochtenen alten und unsrem Katechismus besonders verwandten Schrift, dem *Novel Sermon*, eine ganz verwandte Aussage: „die Zahl der *eleyt* wird von Gott erfüllt werden" *). Dergleichen vertrug sich sehr wohl mit der altwaldensischen Weite im Begriff der Erwählung wie er z. B. in dem alten *Payre eternal* im vorletzten Vers vorliegt: „*Segont ton bon placzer tot po esser salvà*": Nach deinem Wohlgefallen

*) „*Cant la serè compli lo numbre de li eleyt*" und gleich vorher: „*Que neun non po contar* (zählen) *cant es grant compagnia,*" von der Schaar im Himmel (Ha. S. 581 vgl. Mon. 278). Vgl. Cantica S. 507: „Wenn Maria Magdalena . . und alle Bussfertigen nicht zuvor versehen wären durch die Anordnung Gottes, so würden sie den Geliebten nicht suchen." Das stelle man mit der obigen Stelle im Katechismus über die Gabe der zweiten Busse zusammen.

können Alle selig werden (Hahn S. 594; bei Mon. fehlen die letzten zwei Verse). — Am wenigsten aber hätte Dieckhoff den Begriff: „Erwählte" betonen sollen. Er kommt natürlich im weitesten Kreise ohne Nebenbeziehungen vor, ist aber vor Allem in altwaldensischen Schriften reichlichst zu belegen*). Wir befinden uns also mit diesen prädestinat. scheinenden Aeusserungen auch ganz auf altwaldensischem Boden.

Man würde nämlich ebenso irren, wenn man übersähe, dass sich mit dieser Weite im Lehrbegriff, eine ganz entgegengesetzte Engigkeit im praktischen Urtheil bei den Waldensern paarte, und grade das gehört zu der charakteristischen Färbung ihrer älteren Schriften, und bildet einen hervorstechenden Unterschied von den Böhmen, denen eine ökumenischere Anschauung eignet, trotz der hussit. Unterlage im Lehrbegriff. Wir haben das noch ausführlicher auszubeuten für die Charakteristik der genuin Waldensischen Tradition in unsrem Katechismus. Einem solchen kleineren und inneren Kreise, der sich selbst als den lebendigeren Theil von der Massenkirche unterschied, wie die Waldenser ihn innerhalb der herrschenden Kirche bildeten, musste die praktische Consequenz ausserordentlich nahe liegen, sich für die „Auserwählten" $\varkappa.\ \varepsilon.$ unter der Masse der Glieder der sichtbaren Kirche zu halten. Daraus erklären sich entgegengesetzte Sätze, die man sicher nicht nur als fälschliche Unterschiebungen Seitens der Römischen Gegner anzusehen hat. So findet sich unter den Sätzen, welche der Waldenser Anton Blasius von Angrogne im Jahre 1486 abschwört, u. a. auch der: „dass kein Heil sei ausser der Secte der Waldenser". Die Aussagen der Peironette de Beauregard vom Jahre 1494 ergaben als Urtheil der Waldenser über sich selbst und ihr Verhältniss, eben jene Ansicht, dass sie die kleine Heerde bildeten, um

*) Vgl. *lo nov. Serm.: per que ilh sian eleit* am Anfang (Hahn 570) und: *poc son li eleit*, wenig Auserwählte; und gleich darauf von d. App.: *li cal foron eleit* und *numbre de li eleyt* — am Ende (S. 581). Vgl. in *la nobla L.* v. 479: *li esleit*, und an vielen andern Orten, bes. Cant. 508 f.

derentwillen Gott noch den Untergang der Welt hinausschiebe (Herzog S. 279 f.). Ganz so erklärten die Winkler in Strassburg nach den Prozessacten: „das sie die Christenheit ufenthielten" (Dieckh. 237 f.). Und von den Gottesfreunden ist dieselbe Ansicht bekannt. Sie charakterisirt grade innerhalb der Kirche stehende Kreise, deren Einheitsgefühl hauptsächlich durch berechtigte oder unberechtigte Kritik über die Gesammtmasse der herrschenden Kirche bestimmt ist.

Wie das auf den Lehrbegriff zurückwirken konnte, liegt nahe. Der Begriff jener Gemeinde von Erwählten, deren Zahl und Name nur Gott bekannt sind, als der eigentlich substantielle Theil der Kirche, gewinnt durch solche Voraussetzungen erst Fleisch und Blut. Es ist aber interessant gleich hier das entgegengesetzte Bekenntniss der Böhmen zu vergleichen, welches sich demselben oben angeführten Zusammenhang anschliesst, und durch viele andre Aussprüche bestätigen liesse. „*Neque autem*," sagen sie dort, „*nos tantum nobis arrogamus, ut Catholica ecclesia dici fierique velimus, apud quos dumtaxat salus reposita fuerit, verum sollicita diligentia laboramus ecclesiasticae veritatis participes effici*". — — Schon so würde sich leicht erklären, warum Beide, Waldenser und Böhmen, wenig Sätze vorher die Kirche wesentlich gleich definiren, und die Fassung bei jenen doch prädestinatianischer zugespitzt erscheinen konnte, als bei den Böhmen.

Bei den Waldensern dagegen hängt mit diesen geschichtlichen Verhältnissen die ganze Grundrichtung ihrer Anschauungen zusammen. Als die „kleine Heerde", in der die Kirche ihre reinere Darstellung hat, leben sie unter der verderbten Massenkirche. Auf dieser Folie bildet sich das eigenthümliche Princip aus, alle Dinge unter dieser Grunddifferenz anzuschauen. Mehr als alle Einzelstoffe charakterisirt diese Grundanschauung den Katechismus als eine genuin Waldensische Schöpfung. Cap. I zeigten wir, wie wenig der Böhmische Katechismus dem Waldenser in dieser principiellen Anlage ähnele. Jetzt haben wir den Quellennachweis dafür zu geben, und wollen damit den Abschluss machen. Es handelt sich darum, in echt- und altwaldensischen Schriften dasselbe Differenzbewusstsein aufzuweisen zwischen der wahren und

der falschen Kirche, dem wahren und dem falschen Glauben, den wahren und den falschen Christen.

Die Untersuchung des Zusammenhangs mit den Böhmischen Quellen hat diesen Theil der aus dem Inhalt der Katechismen selbst gewonnenen Resulate nur bestätigen können. Wie vielfach auch der Stoff des Waldenser-Katechismus in Böhmischen Kreisen so nachweisbar war, dass diesen die Priorität im Besitz zuzufallen schien, die specifische Eigenthümlichkeit der Verarbeitung dieses Stoffes unter der fein zugespitzten, consequent durchgeführten Antithese fehlte grade auf Böhmischen Gebiet. Wir erinnern daran, dass man dort die verschiedenen Kategorieen des Glaubens pflegte (*de Deo, Deo, in Deum*); aber das, was das Auftreten derselben im Katechismus grade bedeutsam macht: die Verwendung derselben für den Gegensatz des wahren und falschen, des lebendigen und todten Glaubens, fehlte oder trat zurück, und erst später auf. Wir wiesen aber schon Cap. I nach, dass nicht einmal der Katechismus der Böhm. Brüder die pointirte Durchführung des Waldenser-Katechismus am Glauben nach seinem materiellen Inhalt hat, obgleich er mit demselben Material handelt (vgl. *de la vera fè catholica e. apost.*) Denselben Eindruck gewährte der zweite Theil des Waldenser-Katechismus. Dort wird der Kirchenbegriff und das Verhältniss der Kirche nach seinem ganzen Umfang in einer Gegenüberstellung abgehandelt, die dem Böhmischen Katechismus ganz fehlt, in den Böhmischen Confessionen aber auch wenigstens in der Durchführung nicht sich findet. Es fehlte den Böhmen die eigenthümliche Stellung der Waldenser-Gemeinden zur Kirche im Leben. Aeusserlich ungeschieden von der Römischen Kirche, schied die Anhänger dieser Secte von der Kirche neben der geheimen Organisation, die sie sich innerhalb der Kirche gegeben, obenan nur das Bewusstsein der innren Wesensdifferenz. Wir haben daher anderwärts *) es auszusprechen gewagt, dass in den Waldensern ein schärferes Differenzbewusstsein gelebt, als in den Böhmischen Brüdern und sogar in den Katharern — ein Ausspruch, der wie höchste historische Will-

*) System der Katechetik I S. 561 ff.

kür erscheinen kann, wenn man den geringen Lehrgegensatz, in dem die Waldenser zur herrschenden Kirche standen, mit der scharfen Polemik der Böhmen und den häretischen Grunddifferenzen der Katharer zusammenhält. Und doch liesse sich der Nachweis unschwer führen, wie wir es bei den Böhmen schon theilweis gethan, und für die Katharer das a. a. O. (S. 645 ff.) besprochne Ritual derselben zum Anhalt dienen kann, das einzige Document, worin wir sie in ihrem eignen Leben und nicht nur nach der Schilderung ihrer Gegner kennen lernen. Aber die Entscheidung liegt noch viel näher. Es handelt sich um eine sehr allgemeine praktische Erfahrung und Thatsache des Lebens, welche in der Geschichte der Kirche so und so oft sich wiederholt hat.

Es liegt ganz in der Natur der Sache, dass eine von der herrschenden Kirche abgelöste, selbständig organisirte kirchliche Gemeinschaft, sei sie noch so klein und durch jene gedrückt, leichter dazu kommt sich neben andren und andre neben sich als „Kirche" oder „Kirchen" anzusehen und neben dem Differenzbewusstsein so viel Erkenntniss ihres Maasses zu gewinnen, dass ihr Bewusstsein den andern Kirchen gegenüber in dem der Differenz nicht aufgeht. Wo dagegen eine Gemeinschaft mehr wie ein religiöser Verein innerhalb eines grossen Ganzen besteht, an den Erscheinungsseiten und selbst an den amtlichen Beziehungen des letztren allen Antheil nimmt und zu nehmen sich genöthigt sieht, da ist für eine solche Gemeinschaft überhaupt ein Fortbestand anders nicht denkbar, als dass im innren Bewusstsein der Glieder die Erkenntniss und das Gefühl der Differenz um so energischer lebendig erhalten werde. Es ist klar, dass ein solcher Kreis all sein selbständiges Leben nur lebt im Gedanken und Bewusstsein der Differenz. Sehr treffend hat daher schon Gilly und mit ihm Herzog das Verhältniss der Waldenser zur herrschenden Kirche mit dem der Methodisten in England, namentlich in der ersten Periode, verglichen (Herzog S. 208 vgl. 140). Man messe aber die Stärke und Tragkraft des Waldenser Differenzbewusstseins an der Fähigkeit dieser Secte ohne Absonderung von der Kirche durch vier Jahrhunderte sich ihre verborgne Selbständigkeit, Organisation und wesentlich glei-

-ches Gemeinschaftsbewusstsein zu erhalten. Solche Zähigkeit unterliegt einem ganz andren B..rtheilungsmaasstab als der polemisch-theologische Bekenntnisseifer, welchen die Böhmischen Brüder in ihrem ersten Jahrhundert entwickelt haben. Die Inficirung von diesem können wir bei den Waldensern aufs bestimmteste am Ende des 15. Jahrhunderts nachweisen. Die Waldenser werden andre, sobald sie in den theologischen Charakter des Böhmischen und des Reformatorischen Gegensatzes hineingezogen werden; und der Katechismus bietet eine Seite, nach welcher er ganz schon dieser Periode angehört. Der Geist des altwaldensischen Gegensatzes dagegen hat seine reine Ausprägung in Schriften aus der früheren Zeit. Und doch gibt es unter den jüngeren Schriften der Waldenser keine, in welcher sich jenes Princip der Grundanlage nach so vollständig und klar noch wiederspiegelte als im Katechismus und etwa dem Antichrist. Die Anschauung aller Dinge unter der Differenz eines doppelten Geschlechtes, das an ihnen theilhat, eines heiligen und eines unheiligen — diese Grundanlage hat der Katechismus gemein mit den ältesten Gedichten der Waldenser. Gelingt dieser Nachweis, so ist mehr erwiesen, als Anklänge in Lieblingsthemen und Ausdrücken oder andrerseits Identität der Stoffe und Worte beweisen.

Wir beschränken uns hauptsächlich auf den Nachweis aus den poët. Schriften, weil deren höheres Alter am unangefochtensten dasteht, und die Texte uns zu eigner Prüfung vollständiger vorliegen *). Von den Gedichten, die uns vorliegen,

---

*) Von den prosaischen Schriften gehören hieher: *Las tribulacions* nach der längeren Dubliner Recension, die noch nicht abgedruckt ist, und sich vielfach ganz direct mit dem Inhalt der *nobla Leyçzon* berührt, Herzog S. 95 ff. u. 200 ff. Aus dem Abdruck bei Leger vgl. z. B.: *li bon home e li mal home* (I, 36); d. falschen Brüder (38) u. a. Ferner der: *vergier de consolacion* Herz. 195 ff. vgl. mit 95 ff. Vor Allem aber die Auslegung des Hohenliedes: Cantica (S. 72 ff.), aus welcher Herzog zuerst ausführlichere Mittheilungen gemacht, und 1861 die Uebersetzung vollständig geliefert hat (s. ob.). Sie ist von der göss-

kann man sagen, dass keinem dieser Gesichtspunct ganz fehlt. Sie kämpfen mehr oder minder alle gegen eine an die Welt verlorne Kirche. *Lo Payre eternal* bewegt sich fast ausschliesslich im Heiligthum der Anbetung, und doch treten gleich in den ersten Versen den *li creisent*, den Gläubigen, für die der Muth gut zu sein erfleht wird (*corrage d'esser bon*), *li autre* gegenüber, deren Bekehrung *per li teo predicador* darauf hinweist, dass man der Welt Bekehrung von den eignen Prädicanten erwartete (Ha. 590 Mon. 282) *). *Lo despreczi del mont* hat seinen Titel von diesem Gegensatz zur Welt. Dort tritt das doppelte Geschlecht als die Weisen und die Thoren auf (Ha. 597). La Barca stellt das verschiedne Verhältniss zur Welt in ihrer Nichtigkeit unter dem Bilde von Kaufleuten dar, über deren *marchandia* und den Werth ihrer Ausbeute das Gericht entscheiden werde (bes. Ha. 568). Aus *Lo novel confort* kennen wir schon die bestimmtesten Anklänge. Ausser *lo petit tropel* (vgl. unten) vor Allem den Begriff des todten Glaubens selbst (ob. S. 95). Das Evangelium vom vierfachen Samen berührt sich damit durch seine ganze Aufgabe: die Welt zu classificiren nach der *via de vertià*, den nur ein Theil geht (599): „*lo tropellet petit*" (598), die Secte nach dem Muster der Bergpredig t(600 f.), im Unterschied von den andren Classen, die aus dem Samen des Feindes erwachsen sind (602), die Verfolger der Gerechten (603 f.), die erst am Tag der Erndte gesondert werden sollen von der heiligen Kirche (*la sancta gleisa* 602 vgl. 603. 604).

Aber aller dieser Parallelen könnten wir entbehren und uns einzig auf zwei Gedichte beziehen: *lo novel sermon*, das ohnedies in der Sprache grosse Verwandtschaft mit unsrem Katechismus zeigt, und das bekannteste, la nobla Leyczon, das Herzog nach neuer sorgfältiger Prüfung, vor der auch Dieckhoff seine weitreichenden Bedenken ausdrücklich zurückge-

---

ten Bedeutung. Man vergl. mit unsrem Nachweis im Text Herzog, Waldenser S. 198 ff.

*) Vgl. von andren Anklängen im *Payre eternal* noch: *lo poble fidel* 592 und *lotio poble* 593. Das Letztre mit Beziehung auf ihre Verfolgung.

nommen hat *), dem 13. Jahrhundert zuweist. In beiden Gedichten bildet, wie im Katechismus, der Gegensatz zweier so unterschiedener Geschlechter den Faden des ganzen Ideenganges.

Drei Classen sinds nach dem *novel Sermon*, die Gott verlassen und wider ihn streiten: die Diener der Welt, des Fleisches und des Teufels**); und drei Partien sind es, die in gesteigerter Vollkommenheit dem Herrn nachfolgen: die, welche eine reine Ehe führen und ihre Kinder recht unterweisen; die, welche in Keuschheit, und die, welche in freiwilliger Armuth leben. Die Classen sind für unsre Frage ohne höhere Bedeutung (vgl. wesentlich dieselben in: Cantica 548 f.); doch tritt die Armuth noch im Antichrist, dessen Abfassung jedenfalls mit der Zeit dieser Redaction des Wald.-Katechismus zusammenfallen wird, und die Ehelosigkeit noch in den Verhandlungen mit Oekolampad hervor. — Für uns kommt nur der durchgeführte Gegensatz des doppelten Geschlechtes in Frage: die Einen, unter denen auch *li fals clercz* (*clerici*) (Ha. 573) nicht fehlen, gegen Gott und die Frommen im Kriegsstand (573, 580), die Mächtigen in der Welt; und ihnen gegenüber die Wenigen, die doch Christum unter sich haben, wenn sie auch auf zwei und drei reducirt sind (580). Die Summa aber der Gegenüberstellung ist: *las tres part son perduas* (verloren), *e la quarta salvà* (581 vgl. Mon. 276.).

Noch vollständiger wird dasselbe Thema von den zwei Wegen (v. 20) in *la nobla Leyczon* durchgeführt und an der ganzen heiligen Geschichte, wie am Loos der Kirche in der

*) Vgl. Dieckhoff's Recens. des Herzog'schen Werkes in: Götting. gel. Anzeigen 1858, I, 13 Stück ff. S. 133 ff. — Doch s. üb. d. Datum d. Anmerk d. folg. Seite.

**) Schwerlich dürfte diese Trilogie von Welt, Fleisch und Teufel, die auch in *nobla* Leyczon wiederkehrt (v. 38) für Verwandtschaft mit Böhm. Anschauungen beweisen, wofür Herzog sie aufführt. Sie ist den asket. Schriften aller Kreise zu sehr Gemeingut. Man vgl. z. B. d. ausgedehnten Gebr. dieser Trilogie bei dem grössten Volksprediger d. 13. Jahrh. Bertholdin Pfeiffer, vollst. Ausgabe seiner Predd. Wien 1862 z. B. S. 54 u. oft.

Welt exemplificirt *). Der Gegensatz wird hier einfach als der der Guten und Bösen (v. 18. 50. 44. 62 ff. 166. 177 f. 321) bestimmt; jene allein gehen die *via de verità* und *carità* (40. 42), und bewähren an der Erfüllung der Gebote (des dreifachen Gesetzes: Natur; AT. und Jesu Christi v. 69 ff. u. 439 ff.), insbesondere an den evangel. Geboten (237 ff. 368 ff.), dass sie die wahren Christen, *li esleit* (470), sind im Gegensatz zu *li fals Christian — enceca per error* (361). Abel und Kain sind die Repräsentanten dieses innerlichst geschiedenen Geschlechtes (75 f.). Die Ungleichheit der Zahl tritt in dem Bilde der durch die Sintfluth dahingerafften Welt dazu. Die wenigen acht sind doch die Geretteten (93 - 106); wie „die Guten" beim Untergang der fünf Städte (131 ff.). Babylon (123) und Aegypten (142) sind die Charakterbilder der Umgebung, unter der „*la nobla gent habiteron en la temor de Dio*". Die Kriege des Volkes Gottes und Gottes Siege für sein Volk, wie die Niederlagen desselben ohne Gott, schildern Gefahr und Hoffnung der Guten unter den Bösen (177 ff. vgl. 182 ff.).

Schärfer aber noch und porträtähnlicher gestalten sich die Züge, wenn nun die Pharisäer und Schriftgelehrten sammt Herodes und der *gent clergia* als die Verfolger (vgl. 296. 303 mit 200. 204), und ihnen gegenüber im Bilde des „armen" Jesus (219 ff.) das Volk der Pilgrime (263) erscheint, der kleine Haufe wahrer Christen, verfolgt und ge-

---

*) Wir haben zwar von diesem Hauptgedicht noch keinen recht verlässlichen Text (Herz S. 77); aber für unsre Frage reicht völlig aus was Herzog u. Monastier geben. Wir citiren *la nobla* L., wie überall geschehen, nach den Versen, die in beiden Ausgaben numerirt sind, und nur um einen oder zwei an einzelnen Stellen differiren. — Wenn sich die Nachricht bestätigt, die ich Hrn Prof. Herzog danke, dass in Cambridge die Morland'sche Sammlung und mit ihr d. Text der N. L. wiederaufgefunden sei, so ist dem obigen Uebelstand abgeholfen. Zugleich sollen sich aber neue Data für d. Bestimmung ihres Alters ergeben haben, wonach *Nobla L.* erst nach 1400 zu setzen wäre. Prof. Herzog wird das Nähere wol in s. Artikel: „Waldenser" im Reallex. geben. Für den Einfluss des Gedichtes auf unsre Schrift (v. 1498) hat diese Veränderung der Daten keine Bedeutung.

tödtet von jenen (363 f.). Zu dem Unterschied der Laien gesellt sich nun der der Priester, der guten und der schlechten Hirten 365 f. So ganz verwandt wird das Thema durchgeführt, wie in dem Katechismus. Es erscheint das Leben dort nur in den Begriff, die Poesie in Prosa übersetzt.

Dass aber in der *nobla Leyczon* nach solcher Vorbereitung zuletzt der Gegensatz sich enthüllt in dem relativen Bekenntniss zu dem Schmachnamen der Waldenser auf der einen und dem directen Ausfall gegen das verderbte Papstthum und die vielen Antichristen, welche die Zeichen der Endzeit bilden, auf der andren Seite, kann so wenig einen Verdacht auf Interpolation begründen, dass es, neben Allem was sonst sich für die Aechtheit dieser Partie anführen lässt (vgl. obenan Herzog S. 76 ff.), schon durch die Pragmatik des Gedichtes selbst gefordert scheint.

Die Terminologie des Gegensatzes endlich hat unter allen Schriften keine so klar ausgebildet als die oft angeführte Uebersetzung der Cantica. Herzog hat selbst als eines ihrer Hauptcharakteristika den Gegensatz der kleinen Heerde oder der Armen Christi und Vollkommnen zu der Kirche der Gottlosen, oder wenn die Secten in Frage kommen zu den Kirchen der Gottlosen hervorgehoben. Hier ist die Heimath der Begriffe: „*lo petit tropel*“ u. ä., und dagegen: „*la gleisa di malignant*“ deren Auftreten bei den Taboriten wir oben verdächtig fanden *). Da findet sich *lo seo poble* als die kleine Heerde (*paure grecz* 542), als die Kirche der Armen Christi (*la gleysa de li paures Christ* 515 vgl. 549), die ihrem Wesen nach doch zugleich die Kirche der Vollkommnen ist (*de li perfeyt* 548 vgl.

*) Man vgl. aus andren Schriften: *lo petit tropel Nov. Conf.* Ha. 588; d. Brf. an Wladislaus (S. u. c. III u. IV) u. d. Erklärung d. Pfr's von Beauregard bei Herzog S. 298. *Lo tropellet petit: Quatre Sem.* Ha 598; *petita compagnia*: *Nov. Serm.* Ha. 581 (Mon. 276). Und: *la gleisa di malign.* mit *Synagoga di malignant; in l'Antechrist* bei Perrin II (III) 264; so wie d. ausdrücklichen Vorwürfe der Gegner über diese Benennung bei: Rainerius Dieckh. S. 222.

588), unter den Verfolgungen der Feinde (521. 546 u. a.); die Küchlein Christi bedroht von den Füchsen (505), gegenüber den schlechten Katholiken (491) als der *gleysa de li malignant* (505) und den verschiednen Kirchen (*gleisas*) gleicher Bezeichnung d. i. den Ketzern (507. 549 vgl. 591), zu denen, wie namentlich zu den Katharern, die Waldenser eine nicht minder scharfe Gegenstellung einnahmen.

Wir haben an dieser Grundanschauung bereits auch wichtige Grundlagen für den Kirchenbegriff selbst, soweit er auf Waldens. Unterlagen ruhen könnte. Namentlich dafür bietet ja die Auslegung der Cantica den bedeutsamsten Anhalt. Aber wir können erst beim Abschluss der Untersuchung über das Abhängigkeitsverhältniss zu der Schrift vom Antichrist diese Seite der Frage wieder aufnehmen. — Was wir aus Waldensischen Quellen gegeben, wird zugleich dazu dienen, ein sittliches Lebensbild der Waldenser-Gemeinschaft zu geben, wie wir es hier bedürfen.

Eine religiöse Gemeinschaft, deren Selbstgefühl sich in einer solchen durch die Jahrhunderte fortklingenden Weise hoher Tonart Ausdruck gegeben, war sicher auch in Zeiten gesunkenen Geistes fähig, neuen Stoffen die alte Prägung zu geben. Und diess vor Allem dann, wenn Stürme neuer Verfolgungen dazu wirkten, in den Gemüthern den Schwung des väterlichen Geistes zu erneuern. Das ist der Charakter der Zeit, mit deren Betrachtung wir die letzte Untersuchung um Anlass und Bedingungen der Abfassung des Katechismus der Waldenser aufzunehmen haben. Nachdem wir die geistigen Potenzen auf beiden Seiten so weit gekennzeichnet haben, als der Inhalt des Katechismus dazu Anlass gab, gilt es nun die Momente historisch festzustellen, in welchen eine thatsächliche Berührung beider Gemeinschaften gewiss ist.

Je unscheinbarer die historischen Nachrichten aus dem 15. Jahrhundert die Nachkömmlinge der Waldenser erscheinen lassen, um so mehr wird es ein allseits gerechtes Urtheil fördern, wenn wir uns der Mitgift grössrer Zeiten vorher erinnert haben, die diesen Epigonen zur Seite stand. Auch wenn hier nicht viel von der Bewährung dieser Religionsgemeinschaft unter blutigen Verfolgungen — grade auch im 15. Jahrhun-

dert — geredet werden kann, so wird der Geist, der aus jenen Liedern weht, die sicher von Eltern auf Kinder überliefert zuerst Katechismus und Historienbuch ersetzten: — es wird der Geist dieser Lieder dafür Zeugniss ablegen, dass nicht bloss Zähigkeit des Differenzbewusstseins, sondern ein grosser Bruchtheil von Lebenswahrheit diese kleine Heerde als einen besseren Kern in einer verweltlichten Kirche durch Jahrhunderte erhalten hat, — auf die Stunde, wo die Berührung mit gleichgesinnten Brüdern andrer Kreise beiden zu einer reifenden Vorstufe für die volle Klarheit reformatorischer Erkenntniss werden sollte.

Cap. III.

Das historische Verhältniss der Waldenser und Böhmischen Brüder untereinander.

Es gibt in der ganzen Kirchengeschichte wenig Partieen, die von ähnlichem Dunkel gedrückt werden, als die geschichtlichen Beziehungen, in welchen die Böhmischen Brüder, oder wie man sie ehedem zu nennen pflegte, die Waldenser in Böhmen, zu den eigentlichen oder Romanischen Waldensern stehen. Jener Name, der das ganze sechzehnte Jahrhundert hindurch und länger herrschte, war selbst ein Hauptanlass, und ist noch in der traditionellen Unterscheidung der Kirchenhistoriker von „Böhmischen Waldensern" neben den Romanischen ein Document der folgenreichsten Verwechslungen. Dass man Böhmische Confessionen als Bekenntnisse der Romanischen Waldenser behandelte, ist bekannt. Weniger diess, dass die Böhmischen Abgesandten bei ihrem Austausch mit den Schweizern sich von Bullinger vorwerfen lassen mussten, sie seien schon von Oekolampad über ihre Irrthümer vermahnt worden (Gind. Fontes S. 194). Er nahm den französischen Waldenser Morel, mit dem Oekolampad seiner Zeit gehandelt hatte, für einen Abgesandten aus dem Kreise der Böhmen, mit denen er selbst grade im Verkehr stand.

Seit es eine Historiographie über die Böhmischen Brüder gibt, bildete diese Frage einen stehenden Streitpunct. Flacius, dem auch auf diesem Gebiete die Ehre gebührt, der Forschung entscheidende Impulse gegeben zu haben, behauptete in seiner absprechenden Weise die absolute Abhängigkeit der Böhmischen Brüder von den Romanischen Waldensern. Unter dem 14. October 1555 schrieb er aus Magdeburg an die Senioren, um sie zu Nachforschungen in Italien über Gegenwart und Vergangenheit ihrer Glaubensväter daselbst

aufzufordern. „*Nam si quis vestram originem a Rokenzana, Husso, Matthia Parisiensi aut etiam ipso a Militzio deducere conatur, longissime a veritate aberrat*“ (Fontes 275). Diess Schreiben gab den ersten Anlass zu ausführlicheren Mittheilungen der Brüder über ihre historischen Quellen. Das interessante Antwortschreiben an Flacius von Nigranus (Schwartz) ist uns erhalten (Ebda. 277 ff.). Wir ersehen aus demselben und aus andren Mittheilungen (Fontes 326), dass trotz des Untergangs der besten Bücherschätze im Brande von Leitomischel (1546) und der ebenso verursachten Vernichtung der Bibliothek des Bischofs Augusta, wichtige Urkunden erhalten waren, darunter selbst eigenhändige Nachrichten des ersten Brüderbischofs Matthias von Kunwald (1467—1500). Wir kommen auf das erstre Schreiben zurück. Blahoslav, der bedeutendste Historiker der Brüder, überbrachte es persönlich, um durch mündliche Nachrichten das Schreiben zu ergänzen. Es kam zu einer heftigen Scene mit dem lutherischen Historiker (1556), und Blahoslav wurde dadurch zur Ausarbeitung eines kurzen geschichtlichen Abrisses der Entstehung der Brüder-Unität veranlasst (1556)*). Flacius, der sich dadurch in seinen Ansichten nicht beirren liess, legte dieselben in der Vorrede zu der 1568 veranstalteten Ausgabe der Taboritenconfession als: „*Confessio Valdensium*“ nieder. Um so mehr instigirte Beza den polnischen Edelmann Lasitius, der um 1570 an einer Geschichte der Böhmischen Brüder arbeitete, zu einer actenmässigen Darstellung (Fontes 381). Nächst

---

*) Der Titel der im Herrnhuter Archiv aufbewahrten Schrift ist: „*Summa quaedam brevissime collecta ex variis scriptis fatrum, qui falso Valdenses vel Picardi vocantur, de eorundem fatrum origine et actis.*“ Durch die Güte der geehrten Archivdirection sind mir für die betr. Abschnitte authentische Abschriften gemacht worden. Ich citire sie Blah. Summa im Unterschied von dem grössren Geschichtswerk, von dem Gindely eine deutsche Uebers. angefertigt hat, die sich auf der Seminarbibl der Brüdergemeinde Gnadenfeld befindet, von wo mir dieselbe Gefälligkeit erwiesen worden ist. Nach dortigem Brauch citire ich dieses Werk als Blah. I. — Die Schrift des Flacius von 1568 scheint bei Preger, Flacius II, 544 ff. z. fehlen.

Blahoslav's Schriften ist des Lasitius Geschichtswerk die Hauptquelle aus dem 16. Jahrhundert*). An Talent und Gründlichkeit steht er nach dem übereinstimmenden Urtheil derer, denen es jetzt noch, wie derer, denen es in der Reformationszeit vorlag, dem Blahoslav weit nach. Doch ist er in manchen Mittheilungen rückhaltsloser als dieser verfahren, was eben eine der Ursachen wurde, warum man von Seiten der Unität damals den Druck des Buches gradezu verhinderte (Fontes 327). Nur einen Auszug aus dem ganzen Werk hat Comenius später dem Abdruck des achten Buches, in dem die Verfassung der Böhmischen Brüder dargestellt wird, beigefügt (1649)**).

Wir fügen gleich den dritten Historiker des 16. Jahrhunderts, der von höherer Bedeutung für die Brüdergeschichte ist, hinzu. Es ist der bekannte Humanist Joachim Camerarius in seiner *Historica Narratio de Fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia etc.*, von seinem Enkel herausgegeben, Heidelb. 1605. Auf dieser Darstellung fusste man bisher fast ausschliesslich. Dabei scheint aber weniger bekannt zu sein, dass auch dieser lutherische Historiograph auf directe Anregung der Brüder seine feinsinnige Darstellung entworfen hat, und durch Quellenmittheilungen von dort dazu in den Stand gesetzt wurde. Er hatte dem Abgesandten der Brüder, der namentlich 1572 der lateinischen Bearbeitung und des neuen Abdruckes einer früheren Confession wegen mit der Wittenberger Facultät verhan-

---

*) Nach einem Brief von Blahoslav an ihn, der sehr wichtig für die Quellenkunde der Böhm. Geschichtschreibung ist, war im Juli 1571 das Werk des Lasitius noch nicht vollendet. Fontes S. 325 ff. Vgl. damit S. 379 ff.

**) Wir citiren das letztre Lasit. *exc.* oder schlechthin Lasit. Durch die Güte des Herrn Prof. Gindely in Prag, wo sich, wie in Herrnhut und Göttingen noch das Werk in Mscr. befindet, habe ich aber auch aus diesem Quellenwerk für die betr. Partieen Abschriften erlangt, citirt: Lasit. Mscr. — Die Bedenken Rüdinger's und Beza's gegen seine Geschichtschreibung sind charakteristisch genug. Er galt ihnen für zu abergläubig. Vgl. Fontes 328 u. 380 ff.

delte, bei dem Besuch desselben in Leipzig viel Theilnahme und Freundlichkeit für die Brüderunität bewiesen. Die noch nähere Verbindung, in der sein Schwiegersohn Rüdinger in Wittenberg mit den Brüdern stand, diente zur Vermittlung. Wie man jener Confession damals durch dieses Wittenberger Philologen bessre Latinität eine empfehlendere Form zu geben bestrebt war, so wünschte man die Feder des berühmten Leipziger Humanisten für eine kurze Darstellung der Brüdergeschichte zu gewinnen. Denn so meisterhaft Blahoslav böhmisch, so mangelhaft schrieb er lateinisch. Das grössere Geschichtswerk desselben aber lag nur böhmisch vor. Die erste Nachricht von Bereitwilligkeit des Camerarius und der Brüder Wünschen, gibt ein Brief des Brüder-Seniors Stephan (1569—77) von 1572 (Fontes 343 f. vgl. 347). Eine Notiz Rüdinger's zur Zeit des Todes seines Schwiegervaters († 17. April 1574) könnte freilich danach aussehen, als wäre es nicht zur Ausarbeitung des Werkes gekommen. „*Historica vestra*", schreibt Rüdinger an die Böhmen, „*nimis diu distulistis, cum senex noster jam sit mortuus.*" Aber es muss sich diese Andeutung auf noch in Aussicht genommene historische Mittheilungen aus Böhmen bezogen haben; denn Camerarius liess das Werk bei seinem Tode vollendet zurück. Dass er aus Blahoslav und Lasitius vornämlich schöpft, zeigt sich auf jeder Seite. Doch befähigte ihn seine neutralere Stellung zu grösserer Freiheit und Unbefangenheit in Veröffentlichung auch solcher Thatsachen, welche die Brüder mehr der mündlichen und privaten Mittheilung vorbehalten zu haben scheinen. Obgleich er mit den Vorgenannten das Interesse theilt, der selbständigen Entwicklung der Unität gerecht zu werden, zeichnet sich daher doch seine Darstellung der einzelnen Berührungen mit den Waldensern durch die meiste Objectivität und Vollständigkeit aus. Wir danken ihm allein die Erhaltung einzelner wichtiger Notizen, deren quellenmässige Sicherheit nach seinen Vorlagen nicht anzuzweifeln ist *).

*) Wir werden diess Urtheil unten um so mehr zu begründen haben, da Gindely II. 90 diesem Geschichtswerk, das er erst dreis

Endlich wäre hier noch des **Rüdinger** (s. u.) selbst zu erwähnen, der nicht nur das historische *Prooemium* zu der lateinischen Confession, die 1573 in Wittenberg erschien, auf Grund authentischer Mittheilungen aus Böhmen schrieb (Fontes 337 vgl. 340); sondern im J. 1579 nach seiner Uebersiedlung an die Schule zu Eibenschütz (Evanziz) in Mähren aus eignem Antrieb, vielleicht veranlasst durch den besonderen Eifer, den damals die Jesuiten im Studium der Lehre der Brüder zu ihrer Bekämpfung anwendeten (Gindely II. 258 ff.), eine *Narratiuncula de fratrum orthod. in Bohemia et Moravia Ecclesiolis* herausgab*).

Selbständigen Werth hat die kurze elegant geschriebene Darstellung gar keinen. Das *Prooemium* ist in dieser Hinsicht viel wichtiger. Weil aber dasselbe im Namen der *Seniores et Ministri Ecclesiae Fratrum -- per Bohemiam, Moraviam et Poloniam docentes* ergeht, hat man Rüdinger's Verfasserschaft dabei meist übersehen, und benutzt gegen die dort sich findenden Zugeständnisse für den Zusammenhang mit den Waldensern die apodictische Bestreitung des letzteren in der *Narratiuncula*, ohne zu beachten, dass beide Schriften ein und denselben Verfasser haben. Wir kommen auf ihn und diese Widersprüche seiner Darstellung unten zurück. — Auf diese Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts beschränken wir unsre Rücksichtnahme mit um so höherem Recht, als Amos Comenius durchaus auf ihnen fusst, die Quellenmittheilungen der neuesten Zeit aber durch Palacky und Gindely in beider durchaus quellenmässigen Geschichtswerken die weitaus reichste Ergänzung der früheren Darstellung bil-

---

sig Jahre nach dem des Lasitius geschrieben sein lässt, eine zu geringe Bedeutung beizulegen scheint. Aber nur von der Herausgabe des *opus posthumum* gilt es, dass sie dreissig Jahre später fällt. Der Herausgeber war der als Diplomat in Friedr. v. d. Pfalz und Gustav Adolphs Diensten verwendete Ludwig Camerarius, ein Sohn Joachim II., und also Enkel von Joachim I. Camerarius.

*) Im Anhang der *Histor. Narratio* des Camerarius S. 145 ff., wo sich auch jenes *Prooemium* findet S. 263 ff. vgl. das Letztre vor der Confession bei Lydius a. a. O. III. 2 S. 106 ff.

den. Die genannten Mittel, setzen uns in den Stand, ganz bestimmte historische Berührungen zwischen den eigentlich so zu nennenden Waldensern und den Böhmischen Brüdern nachzuweisen, in denen die Unterlagen für die Entscheidung unserer Frage gegeben zu sein scheinen. Es sind dieselben Momente, die bereits Dieckhoff und Herzog auf Grund der Darstellung des Camerarius für das Verhältniss der beiderseitigen Schriften ins Auge gefasst haben. Durch die dazwischenliegenden neueren Forschungen aber, sowie nach den handschriftlichen Mittheilungen, die ich für meine Darstellung zu ermitteln vermochte, lässt sich der gesammte Verkehr und die gegenseitige Einwirkung beider Gemeinschaften dabei auf einander in helleres Licht stellen und über Einzelnes ganz neuer Aufschluss geben. Man kann sagen, dass namentlich durch Gindely die geistige Bedeutung der alten Brüderkirche erst ganz neu entdeckt worden ist. Angesichts dessen kann das Unternehmen, eine relative Abhängigkeit von Waldensischen Einflüssen sogar in Schriften zu erweisen, um so gewagter und hoffnungsloser erscheinen, je abgünstiger das Urtheil Gindely's selbst dagegen ausfällt, und je mehr nach dem Aufweis der gegentheiligen Abhängigkeit einer Anzahl Waldensischer Schriften, wie ihn Dieckhoff geliefert hat, und jeder Kundige respectirt, der Process vor Beginn der Verhandlung bereits verloren scheinen kann. Indessen darf es auch als ein günstigeres Prognosticon gelten, dass Acten, die Gindely wie Dieckhoff seinerseits unzugänglich waren, wir meinen Waldensische Documente aus Dublin, uns zur Seite stehen, deren Einblick Herzog bereits zu wesentlichen Ermässigungen der Dieckhoff'schen Consequenzen bestimmte *).

Jedenfalls sind es nicht die verlornen Argumente, mit denen Flacius und ihm nach Lydius, Rieger**), Kö-

*) Auf ihre Auffindung legt auch, wie ich wol mittheilen darf, Gindely besondres Gewicht, und schreibt mir auf Grund meiner Resultate aus ihnen, dass auch er es nun „immerhin für möglich halte, dass sich einige Waldenserlehren bei den Brüdern Eingang verschafft haben."

**) Rieger, die alten u. neuen böhm. Brüder als eine Fortsetzung

cher **) die Abhängigheit der Böhmen von den Waldensern auf bequemem Wege erwiesen zu haben glauben konnten, auf denen unser Nachweis fusst. Denn obgleich manches wichtige historische Datum über die Verbreitung der Waldenser um jene Zeiten von ihnen gesammelt und bewahrt worden ist, das von den Gegnern dieser Ansicht nicht genügend gewerthet scheint, so ist die ganze Operation jener doch wesentlich dogmatischer und nicht historischer Natur. Flacius geht davon aus, dass die Brüder viel reinere Lehre haben als Hus und die Andern, auf die sie sich als Väter berufen; dieselbe reine Lehre aber hätten vor ihnen die Waldenser gehabt. Und Lydius operirt noch viel einfacher mit einem höchst naiven Schluss. Weil nämlich die Böhmen ihre Anregung von Wiclef, dieser aber die eigne von Waldensern empfangen habe, welche nach England versprengt worden, so hätten auch die Böhmischen Brüder die Waldenser als ihre Glaubensväter anzusehen. Ein Schluss, von dessen Prämisse das: *quod erat demonstrandum* gilt.

Wäre man bei der Feststellung des historischen Verhältnisses beider Kreise nur auf den allgemeinen Eindruck der geistigen Bedeutung eines jeden gewiesen, so würden wir keinen Augenblick anstehen, die Böhmischen Brüder als diejenigen zu bezeichnen, welche den höheren Beruf hatten Führer der Andren zu sein. Das höhere Alter einer Kirchengemeinschaft kann ohnehin dabei wenig entscheiden. Ein Strom kürzeren aber mächtiger daherfluthenden Laufes reisst wol auch einen grösseren, der schon eine längre Strecke durchmessen und vielleicht darum schon eine stiller dahingleitende Bewegung angenommen hat, in eine neue Bahn und Richtung mit sich fort. Zu keiner Zeit kann sich die Waldensische Bewegung so gewaltiger Impulse rühmen als der Böhmischen von

---

des Salzbundes, 24 Theile. Züllichau 1734—74. Vgl. bes. das erste Stück.

**) Köcher in d. Anmerkungen zu seiner Sammlung der „Glaubensbekenntnisse der Böhm. Br.“ (Frkf. 1741) II „von d. Gemeinsch. d. Böhm. Br. mit den Waldensern“ S. 452 ff. Vgl. Lydius a. a. O. Prolegg. c. III.

Anfang eigneten. Dafür fehlte jener schon — nicht eben als innerer Mangel für den Werth ihrer Sache — das nationale Ferment, dieser allzeit so tief aufregend wirkende Factor religiöser Bewegungen. Um die Zeit aber, noch mehr in den Gegenden, wo allein die Böhmen und der Waldenser-Kreis unmittelbar auf einander treffen konnten, trug der letztere recht eigentlich das Gepräge der kleinen, durch viele und heisse Verfolgungen nach den verschiedensten Seiten versprengten, zum Theil den eignen Grundsätzen untreu gewordnen Heerde; während nicht nur die erste grosse Opposition der Calixtiner und Taboriten, sondern auch die stillere der Brüder allzeit einen viel geschlossneren Charakter zeigte.

Aehnlich stellen sich im Allgemeinen die geistigen Kräfte zu einander, obschon die Entscheidung hier nicht so einfach ist. Einerseits kann man nicht leugnen, dass auf Waldensischer Seite zu den verschiedenen Zeiten begabte und gelehrte Männer gestanden haben müssen. Für Erstres bürgt so manche bedeutendere poëtische Leistung aus den älteren Zeiten. Auf gelehrte Verfasser aber weist mehr als eine prosaische Schrift mit nicht gemeiner patristischer Belesenheit zurück, die alle Kennzeichen höheren Alters tragen. Obenan gilt diess von der oft genannten Auslegung der Cantica. Mag in ihr noch so viel aus katholischer Tradition geschöpft sein, der Bearbeiter dieses Materials, entschieden ein Waldenser, bedurfte auch dazu der gelehrten Bildung. Aber mehr. Grade in dieser Schrift wird sogar geeifert darum, dass die waldens. Barben der theologischen Wissenschaft pflegen sollen. „Sie verachten das Studium der Wissenschaft" heisst es von den faulen unter den Lehrern überhaupt (S. 530). Ausdrücklich werden höhere Kenntnisse von ihnen gefordert (S. 531. 535 u. a.). Beweises genug, um dem Bilde, das uns aus den eignen wie gegnerischen Berichten von der Ungebildetheit ihrer Barben als das vorwiegende vorzuschweben pflegt, nicht einseitige Geltung zu gewähren. Wird uns doch in der Geschichte der Berührungen mit den Böhmischen Brüdern, zu einer Zeit, wo es im Allgemeinen sehr schlecht um die geistige Pflege der Waldenser stand, in unmittelbarster und überraschendster Weise ein Beleg, dass sie wissenschaftlich Gebildete unter sich ha-

ben mussten, neben denen der Böhmische Berichterstatter selbst das Ansehen ihres grössten Gelehrten von damals, des Lukas von Prag, mit der Bemerkung zu stützen sich gedrungen sah, dass „er auch nicht ungelehrt gewesen sei" (s. u.). Aber je überraschender diess Factum erscheinen muss, um so offenbarer wird es freilich, dass das Vorurtheil und der Gesammteindruck den Böhmen günstiger ist.

Es überwiegt zwar auch von den Böhmischen Brüdern die Vorstellung, dass ihre ausschliesslich praktische Richtung der Pflege der Wissenschaften unter ihnen unmöglich günstig gewesen sein könne. Und man wird allerdings was wir von Gelehrten unter ihnen aufzuzählen haben nicht nach dem Geschmack und Geist der Humanisten in der Wende des 15. u. 16. Jahrhunderts messen dürfen. Die Briefe, welche die Brüder mit den Reformatoren und Humanisten wechseln, sind voll der bescheidensten Bekenntnisse, und vielfach in ihrem Ausdrucke selbst die unmittelbarsten Zeugnisse, von dem Mangel an classischer Bildung. Wir sahen sie schon für ihre Confessionen wie für die Darstellung ihrer Geschichte die Feile humanistisch gebildeter Männer in Anspruch nehmen. Flacius namentlich sieht ziemlich hochmüthig auf ihre wissenschaftliche Schwäche herab. Aber über diesen Traditionen haben auch heut zu Tage die Meisten unter uns wenig Ahnung bewahrt von der geistigen Regsamkeit und Fülle der Gaben und Leistungen, die diese kleine Gemeinschaft in sich vereinigte.

War ihnen doch selbst der wüste Haufe der Taboriten darin vorangegangen. Wir kennen das bäurische Volk in seiner Stadt mit lehmernen Hütten aus der Zeichnung von Meisterhand in des Aeneas Sylvius drastischem Bericht von seinem Besuche in Tabor *). Dieser abgünstige Beurtheiler, selbst ein Gelehrter ersten Ranges in seiner Zeit, muss diesem zusammengelaufnen Gesindel — man fühlt mit welch innerem Aerger — das Zeugniss geben: „*perfidum genus illud hominum hoc solum boni habet, quod literas amat*" (S. 388). Disputirten sie doch auf Lateinisch mit dem gelehrten Legaten — grob freilich und bäurisch genug in Sitte und Anstand.

---

*) Abgedruckt z. B. bei Lydius a. a. O. II, 368 ff.

Wer sie nicht kennt, dem sei diese reizende Skizze aus romantischen Tagen lebhaft empfohlen.

Wie anders erst die Böhmischen Brüder, für deren schriftstellerische Thätigkeit schon die Menge ihrer Confessionen (ob. S. 90) einen Anhalt gewährt. Ein Ueberblick aber der gesammten literarischen Leistungen überbietet alle Ahnungen. Gindely weist von Lukas v. Prag allein über achtzig Schriften und darunter Manche von bedeutendem Umfange nach. (I, 505 vgl. 204)*). Neben Lukas steht Blahoslav († 1571) mit zwei und zwanzig, Augusta († 1572) mit ziemlich zwanzig, Gregor schon, der Stifter der Brüder, mit mehr denn zehn Schriften. Die meisten sind ja religiöse Gelegenheitsschriften; doch genügt ein Einblick in die Confessionen von 1504—8, um trotz des oft dunklen Ausdrucks, durch den sich Lukas als ihr Verfasser kundgibt, eine nicht gemeine theologische Begabung daraus zu erkennen. — Andre wie Blahoslav, der bedeutendste von Allen, waren auch in der Form Meister. Am Latein zwar erkennt man nicht mehr den einstigen Schüler Trotzendorfs. Er war nur kurz in Goldberg. Aber seine Böhmische Grammatik (1571) gilt für ein Werk von so hoher linguistischer Bedeutung, dass man sie vor wenig Jahren neu auflegte. Seinen Stil bezeichnet Gindely als mustergiltig. Durch seine Uebersetzung des N. T.'s wurden zugleich seine Grundsätze des Ausdrucks in weiten Kreisen eingebürgert. Ein epochemachendes Werk über Musik schrieb er als Jüngling. Es erlebte, später erst veröffentlicht, nach zwei Jahren schon die zweite Auflage (vgl. Gindely II, 69). Bekannter ist sein Antheil an den hymnologischen Schöpfungen der Brüder, die allein schon geeignet sind, den letzteren ein unsterbliches Gedächtniss in der Kirche zu sichern.

Das charakteristischste Zeugniss für die geistige Regsamkeit der Brüder ist, dass sie im Jahre 1519 bereits über zwei eigne Druckereien verfügten, während die ungleich zahlreicheren und mächtigeren Utraquisten und Katholiken zusam-

*) Jungmann's histor. literar. ceské S. 595 kannte noch nicht mehr als sechs und zwanzig. Dagegen vgl. Gindely's vollst. Nachweis in der Böhmischen Musealzeitschr. v. 1861, S. 278 ff. mit 85 Schriften.

men nur eine besassen (a. a. O. I, 124). Im ersten Jahrzehndt des 16. Jahrhunderts (1500—1510) zählt Gindely etwa sechzig in Böhmen erschienene Schriften. Von denen gehören fünfzig den Brüdern allein und zehn den beiden andern Parteien zusammen an. Als die bedeutenderen Persönlichkeiten schon abgetreten waren (1575), gründete man die in grossartigem Massstab angelegte Schule zu Evanziz in Mähren, die unter Rüdinger einen solchen Ruf erlangte, dass ihr Zöglinge aus allen Gebieten Deutschlands anvertraut wurden (Gind. II, 103 ff. 248 ff.). Die Theologen suchen in Wittenberg, später in Heidelberg und auf den Schweizer Universitäten ihre Ausbildung. Im J. 1575 zählt man vierzig auswärtig studirende Theologen der Brüder.

Das sind Belege zum Theil aus spätren Zeiten, aber sie reichen sich mit den Leistungen eines Lukas im 15. Jahrh. die Hand, und beweisen mit welch steigender Continuität die Brüder von damals geistige Regsamkeit und theologische Leistungsfähigkeit auszeichnete. Wer ein gerechtes und wirklich historisches Urtheil fällen will, muss nach dieser Seite die Böhmischen Brüder dem armen Haufen der Waldenser unendlich überlegen nennen.

Und doch wäre es dem berechneten Plaidoyer eines Advocaten zu vergleichen, wollte man mit solchen Instanzen die Leistungsfähigkeit der Waldenser gleichsam niedertrumpfen, und mit der Aufzählung jener einen eigentlichen Nachweis entbehrlich machen. Ob gelehrt oder ungelehrter — das entscheidet zuletzt am wenigsten über die Fähigkeit bestimmende Anstösse zu geben. Und wenn zerstreut und versprengt nach der äussren Gestalt, so konnten sie grade so geeigneter sein, wie Funken weithin verweht zündend zu wirken. Liegen doch dafür ganz zweifellose Zeugnisse vor, dass bei einzelnen Berührungen die Böhmen selbst ihnen die Ehre eines gewissen Vortritts eingeräumt haben. Nur die historischen Thatsachen dürfen entscheiden; nicht einmal — darauf werden wir nach dem Quellennachweis und der allgemeinen Charakteristik der Kreise nun zunächst unsre Aufmerksamkeit zu richten haben — nicht einmal das Selbstzeugniss der Böhmischen Brüder kommt dagegen in Rücksicht.

Man trägt mit Recht Bedenken von den Römischen Gegnern Zeugniss zu nehmen in diesen Fragen. Sie sind Partei, und im Interesse leichterer Vernichtung des Gegners pflegt man dann längst geächtete Namen auf neue und ähnliche Religionsgemeinschaften überzutragen, und neue Secten als unmittelbar aus den älteren hervorgegangen anzusehen. Und dennoch gibt es eine Reihe von Zeugnissen katholischer Zeitgenossen der Böhmischen Bewegung, denen historische Glaubwürdigkeit nur aus Vorurtheil abgesprochen werden kann. Dahin möchte ich obenan das Urtheil des Aeneas Sylvius rechnen, dessen Schilderung nicht nur im Grossen und Ganzen den Eindruck treuer Lebenswahrheit macht, so stark er die Farben aufträgt, sondern im Einzelnen grade auf den vertraulichen Mittheilungen seines sehr offenherzigen Herbergwirthes in Tabor beruht. Von den Taboriten aber bezeugt dieser (im J. 1451) ausdrücklich: „*Praecipui apud eos Waldenses habentur*" *). Andre unbefangne Zeugnisse aus Chroniken s. unten. Wir verzichten aber auf den besondren Gebrauch dieser Beweismittel; jedoch mit dem Vorbehalt, dass man dieselbe Vorsicht auch andrerseits walten lasse, denn die Böhmischen Brüder sind an sich betrachtet nicht minder Partei und, wie im Einzelnen nachzuweisen sein wird, bei der Veröffentlichung ihrer Geschichte durch heimische Interessen thatsächlich bestimmt worden. Neuere Forscher wie auch Gindely — obwol dieser nicht ohne Rückhaltung — namentlich auf unsrem Gebiet aber Dieckhoff, zum Theil auch Herzog, räumen dem Selbstzeugniss der Brüder ein höheres Gewicht ein, als man nach eingänglicher Prüfung zu thun berechtigt sein dürfte. Wir geben daher zunächst einige Belege dafür, wie wenig historischer Werth dem Selbstzeugnisse der Böhm. Brüder namentlich über ihr Verhältniss zu Andern beizulegen ist.

Es ist Thatsache, dass fast alle öffentlichen Zeugnisse der Brüder aus dem 16. Jahrhundert jeden Zusammenhang mit den Waldensern, insbesondre alle Kenntniss der Lehre jener in Abrede stellen, und damit einen von daher erfahrenen Einfluss nicht nur verleugnen, sondern

*) Lydius a. a. O. S. 414.

die Sache jener oft in den stärksten Formen vor den Römischen Gegnern verurtheilen. Wir wollen *instar omnium* ein Zeugniss herstellen, das — der verloren geglaubten Confession v. 1524 (ob. S. 92) angehörig — das interessanteste und stärkste zugleich sein dürfte. Dort heisst es ziemlich am Anfang wörtlich: „Es dörffe auch keyner vns vor E. G. (König Ludwig ist gemeint) angeben als fur Valdenser, die langst sollen verthumbt (verdammt) seyn. Denn wir seyn weder zu yhnen, noch zu yhrer sach widdr die Römisch Kirchen getretten, haben auch mit yhnen nie kein eynikeyt noch gemeinschaft gehabt. Vnd seyn nicht alleyn zu yhnen, sondern zu gantz keyner grossen od. kleynen Secten getreten, seyn auch des noch nit gesind, vmb keynes sonderlichen Artikels willen der warheyt, es belang denn die gantze warheyt des gantzen christlichen. glawbens vnd der selickeyt. Derhalben solten wir billich mit keyner Secten verurteylt werden, sintemal vnser sach des heyl. Evangelii, wedder die yetzigen vil vnd mancherley Secten" — —. Das steht neben dem positiven Protest, dass sie „ym glawben (nicht) yrsam widder Gott und die heylige kirch", wären noch „lesterwort tichten wider Mariam" u. s. w.

Wahr daran ist freilich, dass sie weder mit den Waldensern noch mit den Lutheranern, mit denen sie damals eben verkehrt hatten, eine eigentliche kirchliche Gemeinschaft je eingegangen haben. Aber wenn man bedenkt, dass sie diess gegenüber von Römischen Gegnern aussprechen, mit denen verglichen sie zu anderer Zeit, wie wir sehen werden, den Waldensern keinen andren Fehl in Lehre und Leben vorzuwerfen wussten, als dass sie sich nicht offen von der „Abgötterei und der Irrlehre" jener schieden; — wenn wir sie von den hier dem Verdammungsurtheil preisgegebenen Waldensern einmal die Ordination, ein andermal Zeugniss und Empfehlung annehmen sehen, so sieht diese Lossagung, die damals ebenso gut als eine Verwerfung der Lutheraner den Römischen gegenüber erscheinen musste, einem Verrath der Sache des Evangeliums an die Dränger desselben so ähnlich wie ein Ei dem andern. Der Historiker wird mindestens den Schluss daraus ziehen müssen, den Gindely bei andrer Gelegenheit dahin ausspricht,

ss das Gedächtniss der Brüder für ihre Vergangenheit in äteren Tagen schwach geworden.

Wir haben ein andres Zeugniss in jenem Prooemium zu r lat. Confess. von 1573. Das ist, so viel mir bekannt, das ızige öffentliche, wo die Brüder neben dem ausdrücklichen richt von einzelnen Thatsachen der Berührung mit den Walnsern die Möglichkeit der Herübernahme Waldensischer Traionen liberal zugestehen. Dort heisst es *): „*Non dubitamus, ae bona et vera in Ecclesiis horum deprehenderunt, nostros s (ea?) inde assumsisse et in suas (?) transtulisse, ut hoc unum studium nostrorum semper fuit et nunc est*“ — —. wiss ein der Brüder würdigeres Zeugniss als das obige, und trägt dieses die Unterschrift ihres ganzen Ministeriums dreier inder. Kurz vor diesen Worten berichten sie davon, dass den Anfängen der Unität Gesandte an eine benachbarte aldenser Gemeinde geschickt worden seien (s. u.), „*qui de ctrina ipsorum quae esset cognoscerent. . . . . Hoc quidem nstat multum in ipsis lucis fuisse, et de plerisque eos recte isse et docuisse*“ . . . . Die Erklärung solcher Widersprüche ıes Zeugnisses von 1573 und jenes von 1524, in welcher Zeit er die Anfänge der Gemeinde jedenfalls keine neuen Quellen tdeckt worden sein konnten, liegt nicht fern **).

*) Lydius a. a. O. III, 2 S. 117. Camerar. a. a. O. S. 264.

**) Man erwäge, in welcher Bedrängniss sich die Brüder um 1525 in der Heimath befanden. Da galt es alles Nachtheilige absolut abweisen. Zwischen dieser Zeit und 1573 dagegen liegt der Verkehr mit dens. Männern, die auch mit den Waldensern austauschten, und von denen diese so gut wie die Böhmen Vermehrung ihrer Erkenntniss suchten. Da konnte man die Waldenser nicht mehr verleugnen ohne einen Calvin selbst zu verletzen. Man vergleiche wie dieser sich gegen die Böhmischen Abgesandten über seine Abstammung von den Waldensern, und welche genaue Kenntniss derselben er äussert. (Fontes S. 40). Ebenso konnte, nachdem die Böhmen so viel von den Lutheranern angenommen, ein gleiches Geständniss in Bezug auf mögliche Herübernahme von den Waldensern keinen Anstoss mehr haben. Daher der bedeutsame Satz von oben: „*sicut hoc unum studium nostrorum semper fuit et nunc est, veritatem inquirere et colere, ut hoc nomine etiam gratia aliqua a nobis ecclesiis illis debeatur*“ . . . .

Diess wäre nun ein bedeutsames Zugeständniss; aber fahren wir fort im Zeugenverhör. Obenan pflegt man (Dieckhoff, Herzog) dem Zeugniss des Esrom Rüdinger*) höhere Bedeutung beizulegen. Er konnte als ein Mann neutraleren Standpuncts, und als bedeutender Gelehrter seiner Zeit müsste er's, für besonders befähigt zu einem Urtheil gelten. In der oben angeführten *narratiuncula* nun erklärt dieser, nachdem von dem Alter und den Wohnsitzen der Roman. Waldenser gehandelt ist: „*in Moravia et Bohemia de nullo inquilinatu horum quicquam compertum est; neque hi publicos unquam et manifestos conventus ibi habuisse dicuntur. Etsi autem, cum veritas Christiana una sit — nam discrepare dogmata eorum qui hanc profitentur, non possunt* (*!?*) — *non tamen nostris hominibus tum nota fuit doctrina Valdensium, cujus nulla unquam scripta ediderunt, de quibus apud nos constet*" . . . Vornehmlich diese Aussage über den Schriftenmangel hält Dieckhoff als gewichtigen Beweis aufrecht; wir werden nachmals sehen, mit welchem Recht. „*Et est diserte*," fährt er fort, „*in Annalibus nostris, quod cum legatos ad nostros misissent Valdenses, nostri tamen se cum ipsis conjungere recusarint his potissimum de causis*"... Es folgen dieselben Ursachen wie in jenem Proömium. Um so mehr fällt es gleich auf, dass dort als die Absendenden die Brüder, hier als die Suchenden die Waldenser erscheinen. Eigentliche Gesandte von den Waldensern waren zu den Brüdern erst nach der Synode von Angrogne 1533 gekommen. Zu dieser Gesandtschaft passt aber gar nicht der Gedanke einer angestrebten und aus jenen Gründen verweigerten Gemeinschaft. Vielmehr erkennt man an diesen Zügen genau jene Berührung, welche das Proömium ganz richtig in die Anfangszeit der Unität versetzt. Derselbe Rüdinger aber war ja der Verfasser jenes Proömiums — eine Thatsache, welche Dieckhoff und Andere übersehen

---

*) So wird er zu schreiben sein, nicht Rüdiger, wie man ihn traditionell nennt; denn er selbst unterschreibt sich stets Rudinger. Auch s. Biographen nennen ihn *Rüdinger* vgl. *Melch.* **Adam**, *vitae German. Philosoph.* 172, b u. Strobel, Neue Beiträge II, 1 S. 5 ff. Vgl. auch Herzog im Reallex. XIII, 157 ff.

(ob. S. 138), — und schrieb dasselbe damals auf Grund authentischer Notizen und im Auftrag der Brüder! Hier, in seiner *narratiuncula*, sagt er ferner: nie hätte es Waldenser in Böhmen und Mähren gegeben, und — sein Schwiegervater Camerarius hatte zu derselben Zeit, wo Rüdinger einst das Proömium schrieb, das Gegentheil bezeugt aus denselben Quellen, die Rüdinger damals schon bekannt waren und in Mähren noch bekannter sein konnten. War Rüdinger etwa durch den vierjährigen Aufenthalt in Evanziz unter den Brüdern in seinem Urtheil parteiischer und minder objectiv im Zeugniss geworden als vor sechs Jahren auf der neutralen Lehrkanzel zu Wittenberg? — Sicher konnte er doch in Mähren nicht Quellen aufgefunden haben, aus denen er das Recht gewann, abzuleugnen, was selbst Blahoslav und Lasitius nicht so bestimmt wie er in Abrede stellen. Wäre überhaupt nicht zu beweisen, dass er in Wittenberg schon die historischen Arbeiten dieser Männer kannte, — grade dafür aber lagen meinen Vorgängern die Quellennachweise noch nicht vor (Fontes a. a. O.) — so sollte man gar Bedenken getragen haben, dieser ziemlich inhaltslosen kleinen Rede solche Bedeutung beizulegen, da ihr Verfasser in Böhmen eigentlich ein Fremdling war. Sein Leben lang in Sachsen heimisch, war er seit kaum vier Jahren Rector einer Schule in Mähren, als er so absprechend Zeugniss ablegte über Dinge, die vor mehr denn hundert Jahren in Böhmen und an seinen Grenzen sich zugetragen hatten *) Was soll man aber von dem Wahrheitssinn eines Mannes sagen, der als Kryptocalvinist verdächtig sich Befreiung aus seiner Haft mit einer den Lutheranern genugthuenden Erklärung erkauft, um zwei Jahre später wieder, als er im Auftrage der Brüder die Unterhandlungen mit den Re-

*) Esrom Rüdinger war gebürtig von Bamberg, während seiner Studien (Leipzig) und seiner Amtsthätigkeit (Schulpforta, Zwickau, Wittenberg) die längste Zeit in Sachsen heimisch, und kam erst in Folge seiner Vertreibung als Kryptocalvinist 1475 nach Mähren, von wo er 1581 nach Nürnberg übersiedelte, und dort 1590 starb. Seinem Zeugnisse gegenüber bewies bereits Köcher a. a. O. S. 467 f. mehr Kritik als die neueren Forscher.

formirten in der Pfalz führte, es ganz den Befehlen der *illustrissima excelsitas* des Pfalzgrafen Johann Casimir anheimzustellen, ob die Brüder und er mit ihnen, bei ihrer Confession bleiben oder mit Sang und Klang in das reformirte Lager übergehen sollen *)! — Sein Urtheil in theologischen Dingen endlich mag man daraus ermessen, dass er den Abgesandten der Brüder in Wittenberg das Compliment macht, ihre Apologie übertreffe in vielen Stücken was Melanchthon in der Augsburgischen Confession geleistet (Fontes 331). Er beobachtete dabei die Vorsicht, dazuzusetzen: „*quod inter nos sit dictum*"! —

Widmen wir nach dieser Prüfung der besondren Zeugnisse und Zeugen in unsrer Frage noch ein Wort der Verlässlichkeit der Brüder in ihren Aussagen über ihre Beziehungen zu Andren. Dass man absichtlich den Druck von historischen Werken hinderte, nicht weil sie die Thatsachen entstellten, sondern weil sie Thatsachen berichteten, die sich für die Oeffentlichkeit nicht zu eignen schienen, lernten wir schon als Praxis kennen. Dabei konnten auch sehr lautere Motive walten. Solche spricht Blahoslav in seinem Schreiben an Lasitius aus (a. a. O.). Aber dasselbe Princip waltet bei der Berichterstattung über einzelne Thatsachen. Was Gindely von der ersten Berührung mit den Waldensern bemerkt, dass diese von Lukas und den älteren Berichterstattern in ein absichtliches Dunkel gehüllt werde (I, 36 f.), wird sich uns in nicht mindrem Grade bei dem für unsre Frage noch wichtigeren Besuche der Böhmen bei den Italienischen Waldensern an den Quellenauszügen bestätigen. Aber es fehlt auch nicht an ausdrücklichen Verleugnungen Andrer. Zwei Belege mögen genügen.

---

*) „*Ab illustrissima igitur excelsitate vestra consilium subjectissime petimus, quid nobis auditorum nostrorum respectu faciendum censeatis, et an confessione plana nostra acquiescendum vobis putetis in praesentia, vel omnino manifestam ad vos secessionem postulistis? . . . Neque de hoc etiam dubitamus, quidquid illustrissima excelsitas tua de nobis statuerit et in se receperit, id ecclesias vestras universas approbaturas esse.*" Fontes S. 445 f.

Es gehört zu den unbestreitbaren Thatsachen, dass die Brüder, ehe sie sich noch bewusster zusammenschlossen, Anregung und geistige Nahrung durch einen Laien mit Namen Peter Chelczicky empfingen (s. u.). Die Berichterstatter der Brüder können es selbst nicht in Abrede stellen, dass Rockyczana sie an Peter gewiesen. Ganz liberal bekennt sich das mehrfach angeführte Proömium zu Chelczicky's Einfluss (Lydius a. a. O. S. 5). Und Blahoslav gesteht in der Summa wenigstens diess ausdrücklich zu, dass in den Zusammenkünften des Anfangs die „*tractatus* Chelczicky" gelesen und ihre Väter durch sie in dem Entschluss, die Römische Kirche zu verlassen, gestärkt worden seien; obgleich er andrerseits die Sache so darstellt, als hätten die Brüder sich unbefriedigt von ihm abgewendet —: „*se nihil quod conscientiae tranquillitatem praestaret, invenisse dicentes*". Beides konnte allerdings sehr wohl nebeneinander bestehen. Viel directer nun aber verleugnet Lukas den Zusammenhang mit Chelczicky. Nach der Synode zu Reichenau (1494) hatte sich eine kleinere fanatische Brüderpartei, die Amositen, welche an den alttaboritischen Grundsätzen festhielten, abgesondert (Gind. I, 70 ff.). Lukas kam um dieselbe Zeit, in welche die oben mitgetheilte Verleugnung der Waldenser fällt (1525), mit dem Haupt dieser Partei, dem Messerschmied Kalenec in Streit. Die Antwort des Lukas sah sich nach Gindelys Zeugniss in der That vornehm an. Er hält ihm nämlich ein: „Aus diesen Lehren erkenne ich die Quelle, aus der du geschöpft; es ist diess Peter von Chelczic; dem dankst du deine Irrthümer." Hier ists, wo Gind. bemerkt, es scheine „dass Lukas mit vorschreitendem Alter ein mangelhaftes Gedächtniss für die Entstehung der Brüder hatte" ... (S. 193 f.). Dennoch möchte man in diesem Fall ein relatives Recht ihm insofern zugestehen, als in der That manche von Chelczicky's Lehren am Anfang schon nicht unbedingte Geltung bei den Brüdern gehabt, der Lehrbegriff aber der Letzteren zumal inzwischen sich soweit geklärt hatte, dass ihnen allerdings Chelczicky mit seinen Grundsätzen wie ein Fremder erscheinen konnte. Charakteristisch für das Maass in der Bewahrung der Traditionen bleibt der Fall aber doch. — Für den andren, den wir

zum ersten Male aus den Quellen mittheilen können, fehlen dagegen alle Gründe der Milderung.

Die Brüder waren bekanntlich seit 1522 in wiederholtem Verkehr mit Luther. Die Verständigung ging langsam von statten. Wir sahen schon, dass Lukas persönlich sich sogar nur im Gegensatz verfestigte (ob. S. 94 f.). Bei der Gemeinde änderte sich die Gesinnung nach Lukas' Tod († 1528). Die Confession, die man für den Markgr. von Brandenburg aufgesetzt, ward Anlass zu neuen, innigeren Beziehungen. Die Brüder befleissigten sich alles Anstössige in Lehre und Praxis zu beseitigen. So sagten sie sich von allem Brauch der Wiedertaufe los und änderten an dem Lehrausdrucke vom Abendmahl und der Rechtfertigung so lange, bis Luther sich befriedigt erklärte. Wer die Acten aus eigner Einsicht nicht kennt, dem wird das Zeugniss aus Eines ihrer eignen Abgesandten Munde, vor der Wittenberger Facultät abgelegt, genügen: „*Etiam quae Lutherus et alii ex vestris antecessoribus in nostris notarunt et tollenda censuerunt*, *ex hac sunt sublata omnia*." Man beachte, dieses der Form nach öffentlich und feierlich gegebne Zugeständniss ist von 1573 (Fontes S. 353). Luther selbst hatte dem entsprechend in seiner Vorrede zu jener Confession bezeugt: „Nach vil unterreden unnd sonderlich des Sakraments . . halben (darinn ich sy fast verdechtig gehabt hatte) fand ich sy unserm glauben mit wortten und sprachen ein wenig anders reden umb der Papisten . . . willen, aber doch im grunde, eben mitt uns helligen unnd glauben, das im Sacrament der wahrhaftige leib und blut Christi empfangen werde" etc.*) Noch bestimmter erklärt er in einem Brief von 1535 (III Pasch.). „Dann haben sie auch einzelne Ausdrücke, die mir einigemal zum Anstoss waren, so lichtvoll erklärt (? *adeo dilucide applicaverunt* — angepasst) dass ich nun bekennen muss, für mein Gefühl fehle nichts mehr" (Fontes 19). Gewiss Alles eine Bestätigung des Urtheils, das der Katholik Gindely von diesem ganzen Handel abgibt, dass Luther gegen andre „nie eine solche Zurückhaltung, liebevolle Nachsicht,

*) In authent. Abdruck: Fontes S. 33.

man möchte fast sagen, väterliche Zuneigung bewiesen wie diesmal gegen die Brüder" (I, 189) *). Und was war der Dank für das Alles? Nicht nur dass die Brüder vollständig in das Calvinische Lager über- und zu heftigem Gegensatz gegen das Lutherthum vorgingen. Dafür liesse sich mancher mildernde und erklärende Grund anführen. Sie erfuhren in Böhmen persönlich viel Befeindung von den lutherisch Gesinnten; sahen den Abfall der Wittenberger Theologen aus der Nähe und andrerseits die Auswüchse des Flacianismus neben sich in Polen. Jene Thatsache hatte auch mit Treue in der Darstellung der Geschichte nichts zu thun. Hier liegt der schwarze Punkt. Als ihnen nämlich erfolgreichere Unterstützung von reformirter Seite winkte, — man lese die Verhandlungen Fontes S. 382 — 449, und staune über die naiven Bekenntnisse zu diesem Motiv! — da erklärten sie die frühere Uebereinstimmung mit Luther für eine gutmüthige Illusion des letzteren, an der sie ihrerseits nicht Schuld seien **). Das geschah 1575, zwei Jahre später, nachdem ihr Abgesandter in Wittenberg, wo

*) Wie anders behandelte sie Calvin eben wegen dieser Confession und ähnlicher Erklärungen zum Zeugniss, dass die Reformirten selbst die Annäherung der Brüder in der Abendmahlslehre an Luther wohl erkannten! Vgl. Fontes 205 mit 494, wo Beza schreibt (1574): „*videntur fratres nescio quam carnis Christi praesentiam in terris invisibilem et ineffabilem statuere, quod commentum meo judicio vanissimum est*". Als man schon den Reformirten zu lieb jeden Glauben an eine reale Gegenwart Christi (nicht des Leibes!) im Abendmahle in Abrede zu stellen anfing, wollte man doch den Satz von der Communion der Unwürdigen noch im Lutherischen Sinne festhalten. So tief hatte man die luth. Anschauung in sich aufgenommen (Gind. II, 99).

) „*Et tamen*" — heisst es in dem officiellen Schreiben der Brüder an Beza vom 3. Dec. 1575 — und wahrscheinlich auch aus Rüdingers (!) Feder —: „obgleich sie sich nie mehrdeutiger Formeln bedient hätten (!) — *tamen Lutherus nostra sic fuit* **interpretatus *quasi ipsius sententiae sint consentanea*, **sua quidem ille culpa non nostra**". . . Mit unverkennbarer Ironie vergelten sie Luthers Wohlwollen. Man vgl. auch was über jene Vorrede Luthers weiter gesagt wird; Fontes S. 426).

es für den andren Zweck nöthig war, feierlich das Gegentheil bezeugt hatte. So konnten hier dieselben gegenüber den Reformirten reden, die sich auf Luthers Vorrede so und so oft berufen hatten und bei andren Gelegenheiten in Böhmen nachmals wieder noch beriefen. Man hat Mühe über dem tiefen Schatten, der hier auf den Charakter der alten Brüder fällt, ihre wahrhaft edlen und grossen Seiten nicht gar zu übersehen. Ein Schatten bleibt es, nicht nur in den Augen eines Lutheraners, sondern jedes ehrlichen Mannes. Für das Recht aber, Zweifel in die Verlässlichkeit ihres historischen Selbstzeugnisses zu setzen, wird man keine weitren Beweise fordern. In Zukunft wird daher auch, so darf man hoffen, von allen die über unsre Frage urtheilen ein maassvollerer Gebrauch von demselben gemacht werden.

Wir gehen nach diesen nothwendigen orientirenden und kritischen Vorbemerkungen zu der positiven Darstellung des Verhältnisses der Böhmischen Brüder zu den Waldensern fort.

Wie frühzeitig Waldenser selbständig in Böhmen Fuss gefasst, ist schwer zu sagen. Und zu keiner Zeit haben wir sie so zahlreich dort zu suchen, dass dadurch die alte Bezeichnung von „Böhmischen Waldensern" neben Romanischen ein historisches Recht gewönne. Diese schreibt sich vielmehr nur von der Verwechslung der Böhmischen Brüder mit den Waldensern und der irrigen Bezeichnung jener mit diesem Namen her, und sollte daher ganz aufgegeben werden. Was eigentlich Waldenser zu heissen verdiente, war in Böhmen allzeit der Zahl nach so schwach vertreten, dass man als selbständige Colonie oder Abart es nicht bezeichnen darf, ohne vielmehr von Rheinischen, Süddeutschen, auch Märkischen Waldensern reden zu müssen.

In kleineren Gruppen war nämlich diese Religionsgemeinschaft schon seit dem dreizehnten Jahrhundert in den verschiedensten Theilen Deutschlands vorgedrungen, theils in der Form versprengter oder missionirender Gemeinden, theils in Person einzelner Reisender, namentlich Kaufleute (Palacky IV, 1, 492). Am bekanntesten ist ihre Vertretung am Rhein *). Die

*) Vgl. auch mein Syst. d. Katechet. I, S. 645.

„Winkler" in Strassburg seit 1374 sind waldensische Ketzer. Ihre Reiseprediger gingen bis Wien und erfreuten sich besonders in Schwaben eines bedeutenderen Anhangs. Ebendahin gehören die in Mainz um 1389 auftauchenden Ketzer. In Bayern finden wir schon früher Waldenser. Um Regensburg zeigen sich 1265 *Pauperes de Lugduno* *). Die Augsburger Ketzer gegen Ende des 14. Jahrh. heissen bald Waldenser bald „Wittklyfiten". In Steyr in Oesterreich verbrannte man 1397 hundert an der Zahl. Wenn Gieseler (II, 3. 2. Aufl. S. 302 ff.) ihr Auftreten in der Mark noch in Zweifel zieht, so muss grade die Verbindung, in welche die Märkischen Waldenser sichersten Nachrichten zufolge (s. u.) mit den Böhmischen Brüdern traten, als ein unzweifelhafter Beleg dafür gelten, dass selbst bis nach Norddeutschland einzelne Gemeinden derselben Weg und Bahn gefunden.

Interessant sind die Angaben über ihre geographische Verbreitung, die sich aus Pilichdorf's *Tractat. contra Waldenses* (um die Mitte des 15. Jahrhunderts) ergeben (*Bibl. PP. Lugd. max.* XXV, 277 ff.). Dort werden (c. XIV fol. 281) folgende Länder als von der Waldenser-Secte nicht inficirt angeführt: „*Anglia*, *Flamingia*, *Flandria, Brabantia*, *Garlandria, Westphalia*, *Dacia, Suecia*, *Norweigia*, *Prussia et Regnum Cracoviae*" — doch auch diese mit der Beschränkung „*paene nullos Wald. habent*" **). — Dagegen heisst es c. XV weiter: „*Quare non perstitisti cum ovibus in Turingia, Marchia, Bohemia, Moravia, ubi ex gratia Dei jam infra spatium duorum annorum, citra mille personas, haeretici Waldenses, ad fidem Catho-*

*) Ried, *Cod. diplomat. Episcopat. Ratisbon.* Regsb. 1816, I, 481.

**) Dabei bleibe nicht unbemerkt, dass ein Manuscript dieses Tractates, — eines der Wenigen, die es gibt — das ich so glücklich war ebenfalls in Mayhingen zu finden, und das mir in liberalster Weise zur Benutzung überlassen wurde, von den obigen Ländern nur: *Anglia* und *Flandria* bietet. Das Manuscr. hat zwar viel Auslassungen, die nur auf Nachlässigkeit beruhen; doch bietet es auch manche Verbesserungen des Grätser'schen Textes in d. Bibl. max. und kann nach dem Schriftcharakter nur wenig nach der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden sein.

licam sunt conversi? Quare non venis ad Austriam et Ungariam, ubi spes est inquisitionibus haereticae pravitatis, plures item quam mille personas tuorum credentium fore de faucibus Leviathan extrahendos?"

Bei so ausgedehnter Verbreitung müsste man, wenn auch jeder directe Anhalt für Böhmen fehlte, vorsichtig sein mit der Verneinung ihres Auftretens in diesem im 15. Jahrhunderte religiös so bewegten Lande. Gindely hat dieser Frage keine eingehendere Untersuchung gewidmet. Er behauptet nur (I, 36), dass es nach den Hussitenkriegen keine Anhänger dieser Secte in Böhmen gab, ohne sich darüber mit entgegengesetzten Zeugnissen auseinanderzusetzen, oder klar auszusprechen, wieweit darin ein stillschweigendes Zeugniss für ihr Erscheinen vor diesem Zeitpuncte liege*). Aber Gindely gibt selbst

*) Blahoslav drückt sich wenigstens nicht so entschieden aus. Er redet von Rockezana, Georg u. A. als Stiftern oder Anregenden, „*quibus nulla fuerant comertia cum Waldensibus, imo quibus vix quisquam Waldensium visus fuit. Nonnulli habitabant illis temporibus, dispersi per regiones istas (?) circa Boemiam.*" — Das halte man zusammen mit der polem. Tendenz der Schrift Blahoslav's. Von der Zeit vor der Vereinigung mit den Märkischen Waldensern gibt übrigens auch Blahoslav das Zeugniss ausdrücklich: „*quorum valde pauci hisce temporibus in Bohemia degunt.*" — Bei Gelegenheit des Gesprächs mit Calvin in Strassburg gesteht Czerwenka ohne Weiteres zu, dass „zu König Wenzels Zeiten Leute in nicht unbedeutender Zahl aus der Pikardie nach Böhmen unter einer religiösen Maske gekommen, die in der Stadt Prag aufgenommen wurden", und bezieht sich dafür auf die Böhmische Chronik. Fontes Rer. Austr. a. a. O. 40 f. Ebenso heisst es in jenem Antwortschreiben an Flacius: „*iis (primi authores unitatis) Waldensium ecclesia fere ignota fuit, illi enim eo tempore Tyrannide Papistica oppressi erant, nec liberum locum habitandi in Boemiae regno habebant. . . . Certum est autem, nostros patres non doctrinam Waldensium fuisse amplexos, quae non fuit eis adeo nota*"... Offenbar lauter limitirte Erklärungen. (Fontes S. 278 f.). Dabei erinnere man sich, dass jener Brief noch durch mündliche Mittheilungen ergänzt zu werden bestimmt war. Für das obige Zugeständniss in dem Proömium von 1573 endlich bietet dieser Brief die fast wörtliche Vor-

im ersten Capitel (S. 12 ff.) eine so anschauliche Schilderung von dem Gemisch von Secten aller Art, die um die Zeit der Entstehung der Brüderunität Böhmen durchwogten, dass diess allein genügen könnte, jenem Urtheil das Recht solcher Apodicticität zu bestreiten. Nach der Eroberung Tabors, wo nach Aeneas' Zeugniss die Waldenser hochgehalten wurden, traten aller Orten in Böhmen versprengte Sectenhäupter auf. Von Kolin, Saaz und Leitomischl, wo die Existenz von sectirer. Gemeinden gewiss ist, bekennt Gindely selbst, nicht zu wissen, welchen Charakter sie trugen. Dasselbe gesteht er von einer ganzen Menge von Sectenhäuptern, die, wie im Wiederaufleben der Goëten um Christi Zeit, von Osten, namentlich von Ungarn her damals in Böhmen einbrachen. Woher dann die Gewissheit, dass Waldenser unter ihnen nicht gewesen, da gleichzeitige Schriftsteller grade sie mit unter den Böhmischen Secten nennen? (Vgl. Köcher a. a. O.).

Für den Zusammenhang namentlich mit den Taboriten haben wir das giltigste Zeugniss in der berühmten Chronik von Ebendorffer de Hasselbach in Wien (vgl. Gieseler II, 4, 433), nach welcher ihnen die directe Inficirung der Taboriten zugemessen wird. „*Ibi quoque*" heisst es dort, „*sumta occasione Waldenses, qui usque latuerunt, suas cervices erexerunt*" —. Da die Utraquisten ihnen widerstanden, schlugen sie sich zu der resoluteren Partei der Taboriten. Die Irrthümer, welche ihnen die Prager Universität am 25. Jan. 1418 einhält, stimmen ganz zu dem was wir als ihre Hauptsätze kennen (Giesel. a. a. O. 432). Seit 1417 namentlich erscheinen sie unter den *nonulli diversarum communitatum* in Prag. Palacky (IV, 1, 492) trägt kein Bedenken, die Notiz einer alten Handschrift für historisch zu nehmen, dass im J. 1433 sogar Waldenserpriester im Slavenkloster geweiht und später in Basel sogar zu Bischöfen erhoben worden seien. Er sieht es als eine *Captatio benevolentiae* Seitens der Römi-

---

lage: „*Nos autem neque haec quae nobis, Waldensibus et aliis Christianis sint communia, neque haec in quibus a Waldensibus et nos et patres nostri differebant, respicientes quod verum est semper . . . fatemur*" . . . S. 280.

schen an, mit denen jene Waldensergemeinde an der österreichischen Grenze (s. u.) zeitweise auch in gutem Vernehmen gestanden haben muss. — Warum sollten denn die Waldenser gefehlt haben, nachdem die Taboriten zersprengt und wie ein Same durchs ganze Land verstreut waren? Warum sollten sie da gefehlt haben, wenn sie später vereinzelt so bestimmt wieder aufzuweisen sind? — Wir werden bald das sicherste Zeugniss vom Gegentheil hören.

Gindely hat nächst Palacky (Gesch. v. Böhm. IV, 1 S. 466 ff.) das Verdienst uns zuerst näher mit dem Manne bekannt gemacht zu haben, der auf die Anfänge der Brüder so directen Einfluss gewann: Peter Chelczicky, von dem Ort Chelczic im Prachiner Kreise zubenannt, wo er sich am längsten aufhielt. Er war ein Laie, wenn schon, wie man traditionell erzählt, kein Schuster; jedenfalls ein fruchtbarer und geistvoller Schriftsteller, und nicht ohne einige gelehrte Bildung. Für die relig. Entwicklung Böhmens in der ersten Hälfte des 15. Säc. aber war er von solcher Bedeutung, dass man Hindeutungen auf ihn in einer Bulle Alexanders VI. zu finden meint. Gab doch ein Rockyczana, der mächtige Führer der Utraquisten, viel auf ihn und wies selbst seinen Neffen Gregor, den Gründer der Brüder-Unität, an Peter zu tiefrer Begründung. Seine Anhänger, die vor Entstehung der Brüder-Unität gesammelt waren, hiessen Chelczicer „Brüder."

Wer aber näher zusieht, findet bei Peter eine ganze Reihe echt waldensischer Grundsätze wieder: alleiniges Zurückgehen auf die Schrift; Verwerfung des Eides und bewaffneten Widerstandes, alles Besitzes und Ranges unter den Gläubigen; als die Armen soll der Name Christi ihr Reichthum sein. Der Papst ist der Antichrist; alles Verderben datirt von der angebl. Schenkung Constantins her. Bei Aufstellung des letztren Grundsatzes beruft er sich ausdrücklich auf „Petrus Waldus", dessen Lebenszeit er nach Waldens. Traditionen in die Zeit des P. Sylvester zurückdatirt (a. a. O. S. 476). — Wenn man, wie oben bemerkt, den komischen Umweg über England erwählt hat, um den Zusammenhang der Böhmischen Brüder mit den Waldensern zu belegen, so liegt es wahrlich näher zu sagen: wie die Waldensische Richtung zu den Op-

positionselementen gehört, die seit dem 14. Jahrhundert in den Secten der verschiedensten Denominationen auftauchen, so liegen sie hier bei Peter Chelczicky greifbarer als bei wenigen Andren vor.

Sollte nicht auch der Benennung Waldenser so viel Wahrheit eben anhaften, dass sie das stehengebliebene Zeugniss dieser anfänglichen Berührungen und Berührungspuncte ist? Comenius leitet sie ausdrücklich davon her, dass die Brüder von den Waldensern die Ordination angenommen. Und aus Blahoslav's Darstellung geht jedenfalls so viel hervor, dass ihnen der damalige Verkehr mit den Waldensern viel Gehässigkeit in ihrer eignen Umgebung zugezogen — *„dicunt nos esse de numero Pichardorum, Adamitarum"* u. s. w. fügt er ausdrücklich hinzu. Und später im Zusammenhange mit den Gegenbemühungen der Böhmen zu ihrer Rechtfertigung sagt er, man habe damit nichts beim König erlangt, sondern es habe geheissen, *„nostros non oportere audiri, dudum jam esse condemnatos utpote qui Valdenses essent"* (*Summa*). Der Name Picarden wird wol am sichersten auf Begharden zurückzuführen sein, deren überall zerstreute Kreise die electromagnetischen Leiter der Impulse der verschiedensten Secten in jener Zeit waren. Luther schreibt Pighardi. Die Böhmen führen es zwar selbst auf Sectirer zurück, die aus der Picardie eingewandert; vgl. Czerwencka im Gespräch mit Calvin (a. a. O.). Das könnte aber leicht nachträgliche Deutung sein. Ein wichtiges Zeugniss ist der Brief der Waldenser, auf dessen Adresse an Wladislaus es heisst: *„iniquo nomine nuncupati Picardi"*. Diess genüge als allgemeine Basis für die Möglichkeit von Berührungen mit Waldens. Kreisen sowol vor der Conf. Taboritarum (1431), als wiederum um die Zeit der Gründung der Brüderunität selbst. Mehr als die Möglichkeit wollen wir hiemit nicht beweisen; möchten aber auch ihre zuversichtliche Bestreitung für die Zukunft abgewiesen glauben. Camerarius' massvolle Angabe wird für die ganze in Frage kommende Zeit die richtige Anschauung enthalten: *„Waldensium in Bohemia pauci tum fuere, delitescentes metu violentiae adversariorum, qua vehementer essent exagitati"* (S. 184). Für den Zusammenhang mit den Brüdern in späterer Zeit

haben wir ganz andere Instanzen. Zu diesen gehen wir über.

Die selbständige Niederlassung der Brüder trifft mit der vermuthlichen Zeit des Todes Peters Chelczicky so ziemlich zusammen. In das Jahr 1457 fällt die Gründung der Colonie in Kunwald. Ein Jahrzehnt später, 1467, fand die Wahl eigner Priester durch den bekannten Act der Gottesfrage durchs Loos statt. Jetzt erst konnte man die Unität im vollen Sinn als eine selbständig organisirte Gemeinschaft bezeichnen. Mit dieser bedeutsamsten Wendung in der Brüdergeschichte aber fällt die erste directe und historisch beglaubigte Berührung mit den Waldensern zusammen. Es galt der Priesterordination die Weihe bischöfl. Tradition zu geben*). Wir deuteten oben schon auf das relative Schweigen hin, das die älteren Böhmischen Geschichtsschreiber beobachten, wenn sie auf diesen Vorgang zu sprechen kommen. Gindely hält sich daher auch bei seiner Berichterstattung in vorsichtigen Schranken, und doch stimmt, was er noch aus Böhmischen Quellen erheben konnte (I, 37), wesentlich mit den Berichten überein, die Lasitius (vgl. Comenius u. A.) aus ihm gewiss noch vollständiger vorliegenden Quellen gab. Man findet den Bericht des Lasitius in den oben bezeichneten Excerpten von Comenius (S. 196 ff). Wir können sie aus den handschriftlichen Mittheilungen und andren authentischen Quellen ergänzen.

An der Grenze von Böhmen im Oesterreichischen bestand zu jener Zeit eine wohlorganisirte Waldensergemeinde unter ihrem Vorstand Stephan, der im J. 1434 von einem Römischen Bischof die Weihe erhalten haben sollte. Das wird mit der oben angeführten Chronistennachricht in Verbindung zu

---

*) Nach Gindely ist es „gewiss und unumstösslich, dass die Brüder keinerlei Umgang mit den Waldensern bis auf diese Zeit gepflogen haben" I, 37. Man kann von einem Pflegen des Umgangs das Zeugniss als „unumstösslich" gelten lassen, und ist doch nach Obigem berechtigt, ein Fragezeichen dazu zu setzen, wenn die Berührung mit Waldensischen Elementen damit zugleich geleugnet werden sollte.

setzen sein. Zu diesem sandten die Brüder zwei aus ihrer Mitte, um von ihm die Ordination in Form bischöflicher Succession zu empfangen. Die Abgesandten überzeugten sich in dem Maasse von der Reinheit der Lehre und Sitten der Waldenser, dass sie darauf dachten, sich mit ihnen „zu einem Volke" zusammenzuschliessen, und zu dem Behufe nach der ersten eine zweite Deputation an sie sandten *). Man forderte vor einer Vereinigung nur ein Colloquium zur Abstellung dessen, was den Brüdern an den Waldensern anstössig erschien. Es war vor Allem diess, dass die Waldenser ihren Dissensus nicht öffentlich an den Tag legten, vielmehr sogar an der Römischen Messe noch theilnähmen, während sie doch den Papst als den Antichristen erkennten. Um derselben Gründe willen lässt auch das Proömium von 1573 die Gemeinschaft verweigert werden. Die Waldenser nun, heisst es, hätten diesen Propositionen gegenüber zwar die grösseste Bereitschaft gezeigt; aber seien schliesslich dem verabredeten Colloquium, eingeschüchtert durch die Papisten, denen sie davon gesagt, ausgewichen. Ihr Bischof Stephan erlitt bald darauf den Märtyrertod in Wien, und die Gemeinde wurde zersprengt (s. u.).

Camerarius gibt a. a. O. einen noch vollständigeren Bericht (S. 103 ff. vgl. Herzog S. 290 ff.), bezeichnet die Vorstände (Priester) der Waldenser Gemeinde, deren Zahl auch Blahoslav auf zwei angibt, als *viri docti piique* und benutzt eben diesen Anlass zu dem oben angeführten ausdrücklichen Zeugniss, dass in Böhmen auch damals Waldenser vereinzelt und im Verborgnen sich aufgehalten. Zu der Thatsache bekennt sich endlich auch jenes Schreiben schon an Flacius, das Blahoslav 1556 überbrachte. Die wichtigste und älteste Nachricht aber haben wir bei Gregor, dem Stifter der Brü-

*) „*Animadvertunt doctrinam illorum non minus quam suam ex ipsis divinorum oraculorum manasse fontibus*"... Die Gesandten erklären: „*decrevisse Fratres cum ipsis ejus modi societatem jungere, ut ex duobus unus in Christo populus coalesceret.*" Bei Blahoslav (Summa) findet sich diese Erzählung sehr ausführlich fast mit denselben Worten. Ebenso im Manuscript des Lasitius.

derunität selbst in seinem Tractat: „Wie man sich gegen die Römische Kirche verhalten solle". Palacky gibt aus dem im Archiv zu Herrnhut (I fol. 139) erhaltenen Manuscript einen Auszug (S. 492). Unter Voraussetzung der im Vorstehenden aus Lasitius u. A. näher gekennzeichneten Thatsachen, liegt hier das vollständigste Zugeständniss über einen bis in die ältesten Zeiten hinaufreichenden Verkehr mit den Waldensern vor. In dem Zusammenhang, dass sie wo anders die Weihe ihrer Priester hätten suchen müssen und auch bei der Griechischen Kirche reinere Lehre und Praxis nicht hätten finden können, kommt er auf die Waldenser. „Auch die Walachischen Priester" — heisst es dort — „sind ihrem Ursprunge nach verdorben, auch die Russischen, und möchten für Geld jedermann weihen, wie sie unlängst drei Böhmen weihten, ohne ihr Leben näher zu kennen, und diese verrichten gottesdienstliche Handlungen ohne kraft der Macht des Papstes geweiht zu sein; wie man denn in Allem Nachsicht übe, wenn nur jemand die Ceremonien mitmacht. So haben sie (— wol eben in jenem Slavenkloster ob, S. 157) auch einige Waldenser aufgenommen, die gleichfalls gottesdienstliche Handlungen verrichteten, und mit denen wir bekannt wurden; denn einige von ihnen sind unter uns. Auch sprachen wir (— das geht auf den oben berichteten Besuch bei ihnen —) mit ihren Priestern, besonders mit Stephan, der in Wien verbrannt worden ist. Dieser Mann war verständiger als ihre anderen Priester und erzählte uns viel von den Zuständen der ersten Kirche; er sagte die Waldenser stammten in ununterbrochener Reihe von ihr ab. Ferner theilten sie uns mit, ihre Vorfahren seien nicht damit einverstanden gewesen, dass Sylvester vom Kaiser zum Papst eingesetzt wurde und von ihm Reichthümer annahm, und sie beständen noch immer in einzelnen Ländern, wie man denn vor Jahren am Rhein schon den zweiten ihrer Bischöfe verbrannt habe. So sprachen wir viel mit ihnen, besonders mit dem besagten Priester Stephan, der sich niemals dazu hergab, die gottesdienstlichen Handlungen nach Römischer Weise zu verrichten, bis zu seinem Tode nicht, obwohl er mit den Priestern in Böhmen,

besonders mit M. Rokyczana und mit dem Priester Martin Lupacz bekannt war, die ihn für einen trefflichen Mann hielten." (So direct wird Bekanntschaft und Umgang vor Gründung der Unität selbst bezeugt!) Derselbe (Stephan) fungirte bei den Waldensern geheim unter den Deutschen und deshalb wurde er verbrannt Er bot sich uns an, alles zu verbessern, was an ihnen als dem Glauben Christi und einem christlichen Leben zuwiderlaufend erkannt werden würde — —. Wir waren bereit und wollten es in der That durchführen, allein da sie mit den Priestern Römischer Weihe befreundet waren, vertrauten sie sich ihnen und diese hinderten es." — Man sieht, einzig über die Herübernahme der Ordination wird von den Meisten ein vorsichtigeres Schweigen beobachtet*), obgleich die Thatsache keinem Zweifel unterliegt und neuerdings von Herrnhut aus in überraschender Weise ausgenützt wurde.

An diesem Ereigniss ist einmal unzweifelhaft gewiss, dass eine Berührung mit Waldensern stattgefunden, bei welcher diese einem Hauptzwecke nach — der Verleihung der Ordination — die Stellung der Gebenden und nicht der Empfangenden einnahmen. Ein Austausch über Lehre, Gebräuche und Geschicke war dabei so unerlässlich, dass er gar nicht bezeugt zu sein brauchte. Blahoslav (Summa) sagt aber ausdrücklich: „*Cognoscunt ergo diligentius de omnibus rebus Waldensium; doctrina eorum videtur ex s. scripturis esse sumpta sicuti et nostrorum.*" Unter allen Umständen erscheint schon durch dieses einmalige Zusammentreffen die nachmalige Behauptung, dass die Brüder nichts von der Lehre der Waldenser gewusst, somit als thatsächlich widerlegt. Und wie steht es mit der Kenntnissnahme von ihren schriftlichen Documenten? Dass jene solche überhaupt nicht gehabt, wird

*) Doch vgl. zu Gregor's Zeugniss die Mittheilung b. Palacky IV, 2, 497 f. Die erwähnten Vorstände der Brüder wurden „einem Priester Römischer Weihe und einem der Waldenser, der unter den Seinigen der Aelteste war (Stephan), vorgestellt, um von ihnen durch das Auflegen der Hände nach der Ordnung der ersten Kirche u. apostolischer Anweisung gemäss confirmirt zu werden" u. s. w.

nicht durch den Mangel öffentlicher Confessionen erwiesen. Nur von diesen ist auch bei Rüdinger, streng genommen, die Rede. Es war Sitte bei den Waldensern, dass die herumziehenden Barben Schriften zur Hand hatten, vgl. die Aussage des Blasius bei Herzog S. 278 und Cantica S. 488. Wenn die Priester oder Vorstände jener Gemeinde *docti viri* waren, oder doch jedenfalls Auskunft über die Lehre der Waldenser zu geben wussten, so mussten sie es doch irgendwie auf Grund auch von Lehrschriften ihrer so alten Gemeinschaft können, selbst wenn diese Gemeinde nicht eine dieser Schriften aufzuweisen gehabt haben sollte. Wir hüten uns, Schlüsse für Beweise und Thatsachen auszugeben; die Waldensischen Schriften waren in der That nicht allzuweit verbreitet. Dass aber bei dem, was wirklich thatsächlich vorliegt, für jenen Schluss nicht absolut alle Wahrscheinlichkeit zu bestreiten sei, wird jeder Billige zugestehen. Es ist jedoch völlig genug, dass eins feststeht. Mit der ersten vollständigen Organisation der Brüder-Unität fällt eine Berührung mit den Waldensern zusammen, die ohne eingehendere Kenntnissnahme von der Lehre der Letzteren nicht denkbar war und nach ausdrücklichem Zeugniss Böhmischer Geschichtsschreiber nicht ohne dieselbe stattfand.

Doch hier war es ein von den Romanischen Waldensern abgelöster, nach eignem Geständniss jener Gemeinde in einzelnen Stücken degenerirter Zweig. Da lassen wir zweitens die Berührung mit den Piemontesischen, vielleicht auch den Französischen Waldensern in ihrer eignen Heimath folgen.

Es ist bekannt, dass der ökumenische Zug, der die Böhmischen Brüder auszeichnete, sie zu dem grossartigen Unternehmen trieb, eine Gesandtschaft in den Orient zu schicken, um in der Ferne gleichgesinnte Brüder aufzusuchen, da sie in ihrer Umgebung in der Kirche nur Verderben entdeckten. Dieser ersten begreiflicherweise fruchtlosen Mission folgte im J. 1497 eine zweite, mit der Richtung nach Frankreich und Italien. Bischof Lukas selbst war einer der Abgesandten. Die Vorboten einer neuen Zeit standen unter den

Zuschauern, die Savonarola's Scheiterhaufen umgaben. In der Romagna fanden sie zahlreiche Waldenser und tauschten mit ihnen Glauben und Lehre aus*). Es ist nicht uninteressant zu sehen, dass ein Historiker wie Flacius die Brüder dahin weist, wohin sie selbst lange vorher ein unbestimmter Zug getrieben. In dem angeführten Antwortschreiben verweisen sie daher Flacius auf die Thatsache dieser früheren Reise nach Italien. — Auch diese Thatsache genügte in solcher Allgemeinheit schon, um darüber zu vergewissern, dassdie Böhmischen Brüder, bevor sie noch ihre Hauptconfessionen aufstellten (1503 ff.), die Lehre der Waldenser umfänglicher kennen gelernt. Der vornehmste Theolog der Brüder, der wahrscheinliche Verfasser des Luther vorgelegenen Brüder-Katechismus, ist es diessmal, der den theologischen Lehraustausch vermittelt. Und dieser findet in den Gegenden statt, wo die Waldenser seit Jahrhunderten heimisch mit besondrer Energie unter harten Verfolgungen ihren altüberlieferten Glauben bewahrt hatten; in den Gegenden, wo ihre Originalschriften in Romani-

---

*) Camerarius S. 120 f.: „*In Gallia togata quae nunc Romania appellatur plurimi tunc sunt reperti (Valdenses). Cum quibus gratulantibus tantam veritatis scientiam Fratribus et gaudentibus colloquio ipsorum, Fratrum legati multum versati et de religionis negotio sententias contulerunt*" .... vgl. Lasitius Exc. 205 ff. Commenius a. a. O. 56. Herzog a. a. O. S. 295. — Seit Camerarius, vgl. Lasitius, hat sich bis in die neuesten Darstellungen die falsche Jahrzahl 1488 oder 89 fortgeschleppt; dagegen setzt Gindely die erste Reise in's Morgenland 1491 (I, 68) und die italienische Reise in das Jahr 1497, was sich daraus erschliessen liess, dass die Abgesandten Zeugen der Verbrennung Savonarola's († 23. Mai 1498) gewesen. — Dagegen behauptet Gindely die Begegnung mit den Waldensern habe in Frankreich stattgefunden. Und allerdings sagt Lasitius schlechthin: „*Inciderunt et in Gallia in Valdenses;*" aber es scheint *Gallia togáta* oder *cisalpina* gemeint, d. i. Oberitalien, wie Camerarius richtig angibt. — Doch muss ich bemerken, dass neuere Quellenmittheilungen aus Prag es wenigstens als möglich erscheinen lassen, dass die Gesandten auch in Frankreich selbst mit den Waldensern verkehrt haben, vgl. Anm. auf S. 167.

scher Sprache heimisch waren. Man müsste leugnen, dass überhaupt Waldensische Schriften vor dem Ende des 15. Jahrhunderts existirt hätten, wollte man auch auf diesem Boden jede Kenntnissnahme von literarischen Producten der Waldenser in Abrede stellen. War's doch ein Gelehrter, der diessmal über Lehre mit ihnen austauschte; und die, welche mit ihm verkehrten, waren desgleichen Gelehrte. Die thatsächlichen Vorgänge belegen jedenfalls, dass die Waldenser den Brüdern gegenüber eine gewisse Ansehensstellung zu behaupten wussten. Wir sehen den Bischof der Böhmischen Brüder Brief und Zeugniss an- und mitnehmen von den Waldensern am Fusse der kottischen Alpen, Briefe, die ihnen in Böhmen zur Empfehlung durch gleichgesinnte, durch höheres Alter ihrer Gemeinschaft aber gleichsam höher berechtigte, Brüder dienen sollten.

Wie vieles auch im Einzelnen hier dunkel bleiben wird — wir verweisen auf Herzog's ausführliche und umsichtige Besprechung S. 295 ff. — so darf doch diess als sichere Thatsache angesehen werden, dass die Brüder von den Waldensern Briefe mitnahmen, die die Einheit ihres Glaubens bezeugen sollten und darunter einen an den König Wladislaus selbst — offenbar zur Empfehlung der Sache der Brüder in Böhmen. Die neuesten Forschungen Gindely's (S. 89) bestätigen und ergänzen, was Camerarius erzählt (vgl. Gind. I, 499). Während Camerarius schlechthin von einer Mehrheit von Briefen redet, aber nur zwei auszeichnet, den einen als an den König gerichtet, den andren von einem Thomas *de Fonte Citiculae* an die Utraquistischen Priester geschrieben, gibt Gindely näher an, dass es im Ganzen vier Briefe gewesen seien, und man nur über die wirkliche Uebergabe des ersten an den König in Zweifel sein müsse*). Das mysteriöse Schweigen über diese

*) Nach gefälliger Mittheilung aus der Seminarbibliothek der Brüderunität in Gnadenfeld kann ich Folgendes ergänzen (Blahosl. I, 144 z. J. 1499). „Aus diesem Jahre" — heisst es dort — „findet sich ein Schreiben aus Italien an die Brüder in Böhmen vor. Dieser Schreiben sind eigentlich vier: 1) an die Brüder, 2) an Mag. Georg in Prag von Antonius (Thomas?), 3) von Stam-

Briefe, deren Bedeutung sich alsbald näher kundgeben wird, ist im höchsten Grade auffällig *).

---

ler (?) aus Rom, 4) an den König **Wladislav**." — Nichts vom Inhalt.

*) Hier einige Ergänzungen aus **Lasit.** Mscr. und **Blah.** Fol. 40 handelt **Lasit.** von der Reise nach Italien (1489). Der Bericht ist auffallend abgerissen. Nach einer allgemeinen Notiz, dass man unter der verderbten Masse *„nonnullos Dei metu praeditos variis periculis subjectos"* gefunden, folgt die directe Erwähnung der **Waldenser**. *„Ac tum (?) stertentibus illis qui ad gubernacula ecclesiae positi erant, inciderunt et in Gallia* (in?) *Valdenses ejusdem fortunae, a quibus hospitaliter accepti sunt atque tractati"* (**Blahosl.** in der Summa, über alles Folgende **schweigend**, wovon er doch wissen musste: *„qui eos humaniter recipiunt ac tractant ut fratres"*). Kein Wort fällt auch bei **Lasitius** hier davon, dass der Umgang so bestimmte Resultate hatte, wie er doch bald darauf, durch Erwähnung der Briefe, sie selbst namhaft macht. Vielmehr schliesst er daran nur die sehr allgemeine Betrachtung: *„Ita Deus ubique locorum habet suos vulgo ignotos."* — Darnach wird ausführlich die Begegnung mit einem einzelnen Waldenser in Rom geschildert, dessen Weigerung öffentlich zu bekennen zur Gelegenheit dient, diese heuchlerische Schwäche jener Gemeinschaft zu tadeln. Man findet diese Geschichte auch im Auszug des **Lasitius** von Commenius S. 217. Mit dieser Erzählung schliesst der eigentliche Reisebericht: *„Quod quidem sinceris fratribus displicuit. Quare ad suos reversi omnia ipsis narrant, demirantibus Deum tantam immisisse mortalibus deceptiones (-onis?) efficaciam"* —. Dann endlich folgt ganz abgerissen die entscheidend wichtige Notiz von den Briefen, in welcher die Ungewissheit, ob diese aus Gallien oder Italien seien, allerdings weniger von absichtlichem Verschweigen Seitens des **Lasitius** als von der Unzureichendheit der Quellennachrichten Zeugniss gibt. *„Regi vero"*, so fährt **Las.** fort, *„Vladislao hac cum inscriptione literas attulerunt: „„Serenissimo Regi Wladislao, ducibus Baronibus et Senioribus Regni Bohemiae pusillus grex Christianorum iniquo nomine nuncupati Picardi gratiam a Deo patre et filio ejus Jesu Christo."" Quae literae scriptae fuerunt vel a Gallis vel ab Italis Valdensibus, qui eos latini sermonis parum gnaros esse putabant. Alteras dedit ad presbyteros Calixtinos quidam Theodorus de fonte Caticulae (sic!),* utrisque multa cognitu utilia exponuntur, *sic tamen*

Lasitius und Camerarius sind die einzigen unter den Historiographen der Brüder, welche die Adresse des Briefes an den König vollständig mittheilen. Diese aber stimmt bis auf weniges mit der Inschrift, unter welcher sich ein Waldensisch geschriebener Brief in der Dubliner Manuscriptensammlung erhalten hat (Herzog 298) *). Wie unten begründet (s. die

---

ut eadem ab ipsismet fratribus, licet fortassis minus luculenter, *scribi potuerint.*" (Das ist mehr als Camerarius wiedergibt und sieht einer directen Hindeutung auf die dunkle Weise des Ausdrucks, die dem Lukas eignete, nicht unähnlich). „*Erant enim Lucas artium liberalium Baccalaureus nec Thomas* (es ist *Thomas Germanus*, oder an anderen Orten: *Tuma Landskrounsky* genannt) *indoctus*. (Welches Zugeständniss liegt darin für die Tüchtigkeit der Waldenser neben dem grossen Brüderschriftsteller Lukas!). *Quaedam aliquando audacius importuniusque disseruntur, quam rei temporique conveniebat.*" So weit Lasitius; offenbar die Quelle für Camerarius' entsprechenden Bericht. Blahoslav, dessen Zeugniss die obige Anmerkung gibt, schweigt offenbar über Vieles absichtlich, worüber der Poln. Edelmann Lasitius freimüthiger dachte. Ebenso charakteristisch wird in jenem Antwortschreiben an Flacius die Thatsache zwar mitgetheilt: „*Non inconsultum quidem videtur, ut legati mittantur ad Waldenses in Italiam; id factum est etiam olim ante annos plus quam XL (? LX), ubi patres nostri idoneos certe legatos miserunt.*" Was aber der Erfolg gewesen, wird vorsichtig mündlicher Mittheilung durch Blahoslav vorbehalten: „*isti quid effecere, nuncius hic tum de aliis etiam legationibus enarrabit*" (?). — War der Erfolg gar keiner, hätte Nigranus sicher geschrieben: „*sed nihil effecerunt*". Dem Flacius eingehende Mittheilungen zu machen, fühlte Blahoslav bei dem Charakter jener persönlichen Besprechung wahrscheinlich noch weniger Beruf.

*) Bedeutsam ist in der Widmung bei Camerarius resp. Lasitius, dass es nur heisst: „*iniquo nomine nuncupati Picardi*"; denn begreiflicherweise konnte eine Empfehlung der Böhmen Seitens der Waldenser nicht zugleich eine Abweisung der Bezeichnung derselben als „Waldenser" enthalten. Deshalb darf man auch das P. O. V., was in dem Dubliner Mscr. an dieser Stelle steht, nicht: *Picards o (vel) Vaudes* deuten; oder müsste, wenn diess die allein richtige Deutung ist, die aus dem 16. Jahrh. erst

nm.), scheint dieses Dubliner Manuscript eine spätere in ›hmen erst angefertigte Abschrift, resp. Uebersetzung aus dem teinischen Exemplar. Aber es muss als höchst wahrscheinlich ›lten, dass von Anfang an auch gleich Waldensisch geschrie›ne Exemplare existirt haben.

Der Brief nach dem Dubliner Manuscript protestirt zust gegen den Vorwurf schändlicher Unzucht und Sittenlosigsit, die ihnen Schuld gegeben werde. Man hat geglaubt, ›ss das mehr auf die Waldenser selbst nur passe als den rüdern zugleich dienstlich werden konnte; aber bei näherer enntniss der Zeitgeschichte gestaltet sich grade diess auch zu nem Zeugnisse für die Aechtheit des Inhalts. Die Verwechsng der Brüder mit der schändlichen Secte der Adamiten Böhmen war alt. Die verläumderischen Aussagen jenes an›blichen Bruders Joh. Leczek (um 1476) hatte den Prager agistern zuerst die erwünschte Gelegenheit verschafft, die tten der Brüder zu verdächtigen und anzugreifen (Gindely 56 ff.). Wie dergleichen aber auch um die Zeit jener Senng nach Italien den Brüdern noch nachgehen und in dem ›theil des Königs selbst schaden mochte, sieht man aus den

stammende Abschrift für entstellt durch die Hand eines gedankenlosen Abschreibers ansehen. Todd will lesen: *Picards ou Unitas*, was Herzog mit Recht abweist. Das wahrscheinlichste ist diess, dass die Abschrift nach einem Böhmischen Exemplar gemacht worden ist (s. Cap. II), in welchem bereits das *vel Valdenses* hineincorrigirt war, weil der Brief nur noch als Actenstück ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bestimmung in den Böhmischen Archiven aufbewahrt wurde, und man in Böhmen selten blos den Namen der Picarden, sondern ebenso den „Waldenser" als unrechtmässig aufgelegt ansah. So war bei den Böhmen die Verbindung beider Namen stehende Formel (vgl. d. Fontes 153. 203 u. sehr oft). Wir haben ja oben den Beleg gegeben, wie bestimmt man alsbald wieder gegen jede Vermischung mit den Waldensern sich verwahrte. Es ist mir daher auch sehr wahrscheinlich, dass die Böhmen den Brief an den König daheim nie abgegeben haben. Sie hätten dann später nicht so entschieden in öffentlichen Eingaben gegen jede Gemeinschaft mit den Waldensern protestiren können.

Briefen jenes Dr. Augustin an den König aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, gegen welche die Brüder sich in der oben besprochenen Apologie vertheidigen (vgl. Balth. Lyd. a. a. O. S. 34 ff. mit Gindely I, 129 ff.). Als Czerwenka in dem Gespräche mit Calvin (Fontes 41) die Entstehung des Namens der Picarden erklärt, kommt er auf diese selben Vorwürfe. Darin, dass sie an diesem Namen hafteten, lag so wahrscheinlich der nächste Anlass, dass echte Picarden resp. Waldenser für die Reinheit von solcher Schuld als Apologeten für die Böhmen, wie für sich selbst, auftreten konnten.

Nach Herzog's Bericht folgt auf diese erste Partie des Schreibens eine heftige Polemik gegen die Römischen Priester, was ganz zu jenem Urtheil des Lasitius über den nicht durchaus maassvollen Inhalt stimmen würde. Uebrigens gibt sich auch durch das Bekenntniss zur Siebenzahl der Sacramente das Actenstück als vorreformatorisch kund. Mehr über dasselbe im nächsten Capitel.

Ausser jenem Schreiben findet sich in demselben Band der Dubliner Manuscripte nach Herzog's Zeugniss (S. 300) ein zweites, das obgleich nicht eigentlich in Briefform doch auf den Inhalt jenes Briefes an Wladislav Rücksicht nimmt. Auf besonderen Zusammenhang mit Böhmen und Mittheilungen von daher weist die Erwähnung der angeblichen Schenkung Böhmens an Matthias durch den Papst hin*). Die uns öfter schon begegnete Polemik gegen die Schenkung Constantin's wird hier durch Beziehung auf Laurentius Valla's († 1457) Schrift („*De falso credita .... donatione declamatio*“) verstärkt, von der Römischen Kirche aber dabei doch nach verschiedenen Seiten verhältnissmässig so anerkennend ge-

*) Herzog versetzt das Factum in's J. 1466, aber daher datirt nur die Absetzungsbulle für Georg Podiebrad. Die Vorstellung von einer Schenkung an Matthias hat sich sicher nur im Volksmunde und Volkskreise gebildet und hat daran einen Anhalt, dass die päpstlichen Legaten bei der Wahl des Matthias, die aber erst 1468 fällt, einen nicht geringen Einfluss übten (vgl. Palacky IV, 2, 582 mit 574, 464, 505, 509). Die letzten Verhandlungen, wo vom Papst allerdings der entscheidende Ausschlag erwartet wurde, fallen sogar erst 1570; vgl. a. a. O. S. 658 f.

redet, dass auch bei diesem Schreiben eine nachreformatorische Unterschiebung nicht angenommen werden kann. Das Auffälligste sind, wie Herzog mit Recht bemerkt, die ausführlichen Erklärungen über die Trennung von der Römischen Kirche (*del departiment de la gleysa romana*), ihre Nothwendigkeit und ihre Begründung. Wir begegnen denselben Citaten wie im Katechismus (*la gleisa de li malignant*); ja sogar dahin wird jene Forderung ausgedehnt, dass das Betreten der Kirchen (*non intren en las gleisas de lor*) ferner nicht mehr stattfinden solle. Wie hat man sich das zu erklären, da die Romanischen Waldenser noch 1535 ihre öffentliche Scheidung von der Kirche nicht vollzogen hatten? Das ist eine offenbare Schwierigkeit; aber ganz derselben Art, wie sie uns schon bei diesen Stellen im Katechismus begegnete; hier nur dadurch gesteigert, dass in diesen Briefen nicht von Lehrsätzen, sondern nur von thatsächlichem Verhalten, wie es wenigstens beabsichtigt worden wäre, die Rede sein konnte*).

Nun ist freilich so viel wieder unwidersprechlich und durch die Sache selbst klar, dass die andre Thatsache, die Annahme Waldensischer Briefe Seitens der Böhmen zur Empfehlung ihrer Sache, überhaupt gar nicht stattfinden konnte, als unter der Voraussetzung, dass die Waldenser eine eigentliche Trennung von der Römischen Kirche billigten. Im entgegengesetzten Falle hätten ja solche Briefe nur als Mittel gegen die selbstständige Haltung der Brüder dienen können. Auch wäre es Seitens der Brüder ein Abfall von den Grundsätzen ihres früheren Verhaltens gegen jene Waldenser in Oesterreich gewesen, wenn sie selbst nicht wieder eine Lossagung Seitens der Waldenser von der Römischen Kirche gefordert**). La-

---

*) Leider ist mir's bis jetzt nicht möglich gewesen, ausführlichere Berichte über den Inhalt der beiden Schreiben zu erhalten. Was Herr Prof. Herzog weiter noch excerpirt und mir gütigst mitgetheilt hat, gibt über die historische Seite der Frage kein Licht. Aber es soll für vollständige Mittheilung der Schreiben aus den Dubliner Manuscripten in einer historischen Zeitschrift gesorgt werden.

**) Auch bei der Aufnahme der Märkischen Waldenser (s. u.) heisst

sitius erzählt (s. ob.) von einem Anlass, einem Waldenser in Rom aufs Neue ihr unlautres Versteckenspielen mit der Römischen Kirche vorzuwerfen. Das ist ein Beweis dafür, dass die, welche sie anderwärts trafen und brüderlich von ihnen aufgenommen wurden, andren Sinnes gewesen sein müssen. Wir dürfen und müssen annehmen, dass jeder vertrauteren Annäherung bei dem Besuch in der Romagna resp. Frankreich eine neue Erörterung dieses Punctes, der Pflicht auszugehen von der Gemeinschaft der Römischen vorhergegangen sei. Wenn die Waldenser sich diesen Vorstellungen nicht zugänglich gezeigt hätten, dürfen wir glauben, würden die Brüder sich wie früher von ihnen zurückgezogen haben. Ganz abgesehen von dem Inhalt der Briefe, dürfte also schon das Factum, dass die Böhmen solche angenommen, darüber entscheiden, dass sie jene Waldenser damals zugänglicher für diesen Gedanken gefunden; was ja übrigens, das wollen wir nicht vergessen, auch jene Oesterreichischen Waldenser Anfangs gewesen waren. Die That blieb wie bei diesen so auch hier aus; aber die Grundsätze würden, nach dem obigen Bericht, jene Oesterreichischen Waldenser schon vielleicht in ähnlicher Fassung acceptirt haben. Wir können uns das Ganze etwa so denken, dass jenes Schreiben an den Böhmischen König die Böhmische Sache mit der eignen zugleich empfohlen, durch die Erklärung, dass auch sie mit bestimmten Missbräuchen und Irrthümern der Römischen Kirche keine Gemeinschaft weiter haben wollten. Das letztre haben sie gleichzeitig den Utraquisten in ausführlicherer Entwicklung der Gründe des Ausscheidens kund gethan, wie die Schrift vom Antichrist, offenbar aus derselben Zeit (s. u.) eine manifestartige Erklärung derselben war.

Es kamen aber jenem Entschlusse auch die damaligen Zeitumstände zu Hilfe. Grade in Piemont waren diese einer schrofferen Stellung günstig. Est kurz vorher hatte ja die nachdrücklichste Verfolgung der Piemontesischen Waldenser wieder begonnen. Von 1475 datirt das Verfolgungsmandat der Herzogin Jolanta und unter Innocenz dem VIII. (Bulle von

es ausdrücklich: „*abjecta priori simulatione*" seien sie aufgenommen worden. Mscr. Lasit. 33.

1477) kam es bis zu einem kriegerischen Einfall von 10,000 Mann in die Waldenser-Thäler*). Die Waldenser griffen der bewaffneten Macht gegenüber zu offner Gegenwehr. Obgleich Philipp VII. (Brez 143) ihnen wieder Duldung gewährte, zuckte die Verfolgung doch in Einzelausbrüchen den ganzen Rest des Jahrhunderts fort und erneuerte sich 1500 wieder stärker.

Wenn man die Waldenser so kurz vor diesem Besuche (1487) noch zu bewaffneter Gegenwehr sich aufraffen sieht, so liegt es wahrlich nicht fern, dass sie diesen Nachkommen der Taboriten gegenüber, die durch eine Zeit blutiger Gegenwehr endlich zu unangefochtener Selbständigkeit hindurchgedrungen waren, sich für eine freiere und selbständige Stellung zu erklären Lust und Muth hatten. Der Erfolg zeigt zwar, dass sie es nicht ausgeführt, nachdem die Brüder den Rücken gewandt; aber eben so können wir umgekehrt sagen, dass auch diese, als sie wieder in Böhmen waren, der Dankespflicht gegen die Waldenser, die mit diesen Briefen für jener Sache eintraten, nicht minder schnell vergassen. Der thatsächliche Wechsel liegt also auf beiden Seiten. Aber die Thatsache eines neuen, momentan so folgenreichen, Verkehrs verbürgt uns die für unsre Untersuchung sehr wichtige zeitweilige Hinneigung der Waldenser zu den Trennungsgrundsätzen der Böhmen. Statt dass ein Recht vorliegt, um jenes Inhalts willen die Briefe anzuzweifeln, wird er grade durch die Pragmatik der Thatsachen vollständig begründet, und wir gewinnen daran vielmehr einen Anhalt zu wichtigen weiteren Schlüssen. Bei diesem Besuche muss nicht nur im Allgemeinen über die beiderseitige Lehre, sondern eingehend insbesondre über das Verhältniss zur Kirche und ihren Dienern ausgetauscht worden sein. Hielten doch die Böhmischen Brüder nach einer Notiz des Lasitius (Exc. S. 208) im Jahre 1499 — also gleich nachher — eine Synode, auf der sie ihr eignes Verhältniss zur Römischen Kirche revidirten und insbesondere „die Gründe der Trennung von der Römi-

*) Brez (a. a. O. I, 140) redet von 18,000, ungerechnet der Freiwilligen.

sehen Kirche neu erwogen“ (vgl. Cap. IV). Man erinnere sich der Daten jener obigen Confessionen. In dem Jahre 1503 stellten die Böhmen, d. h. obenan Lukas, jene ersten vollständigen Confessionen auf, welche namentlich auch die Stelle „von der Kirche“ mit dem Waldenser-Katechismus gemein haben, und 1498 — also sechs, sieben Jahre vorher — fand dieser Lehraustausch mit den Waldensern statt, die wenigstens so viel theologische Erkenntniss und Entschiedenheit besitzen mussten, als jene Schreiben bewähren. Eben in jenen Confessionen reden aber die Böhmen von einer ausführlichen Schrift, in der auch „die Gründe des Austritts dargelegt seien“ (s. u.). Diess weist unmittelbar auf jenen Verkehr und jene Schreiben zurück. Wir stehen an dem Puncte, wo wir die wichtigsten Schlüsse für den Katechismus selbst anknüpfen können (Cap. IV). Vorher noch eine dritte geschichtliche Berührung mit den Waldensern.

Diese letztgeschilderte und jene erste Begegnung, gleichartig dadurch, dass die Böhmen Dienste und Gaben von den Waldensern annahmen, sind zugleich die entscheidenden Thatsachen für den Lehraustausch, der zwischen ihnen stattgefunden hat. Aber eine dritte Thatsache von nicht geringerer Bedeutung, liegt noch dazwischen.

Nach Camerarius (S. 116 f.), der auch hier Lasitius und Blahoslav fast wörtlich folgt, hatte die Verfolgung, welche jenem Waldenser-Bischof Stephan den Feuertod in Wien zuzog, die Versprengung jener Waldenser nach der Mark Brandenburg zur Folge gehabt, wohin auch früher schon Einzelne aus derselben Gemeinde sich gewendet hatten. Später suchte sie auch dort neue Verfolgung heim. Damit bestätigt sich zunächst, dass Flacius nicht im Irrthum gewesen sein mag, wie Gieseler meinte (a. a. O. S. 304), wenn er Processacten einer in der Mark über Waldenser ergangenen Verfolgung gefunden haben wollte (*Catal. test.* Frankf. 1666 p. 639). Die Verbreitung von Waldensern dahin findet aber erst an der folgenden in der Brüdergeschichte vollkommen feststehenden Thatsache ihre Beglaubigung.

Von jenen nach der Mark versprengten Waldensern kam nämlich ein gewisser Petrus — vielleicht seinem Geschäfte

nach ein Weber*) — denn er wird Textor zubenannt, nach Böhmen. Nach Gindely's Quellen (I, 60) waren es zwei Waldenser. Sie scheinen von jener früheren Berührung der Brüder mit den Waldensern nicht viel Kenntniss gehabt zu haben. Erfreut von dem christlichen Leben, das sie unter den Brüdern fanden, liessen sie sich ganz bei ihnen nieder und traten in ihre Gemeinschaft als Glieder ein**). Auf Grund dieser persönlichen Verbindung entspann sich ein brieflicher Austausch zwischen den Waldensern in der Mark und den Brüdern. Noch hat sich ein Brief der Märkischen Waldenser aus jener Correspondenz erhalten, den Blahoslav mittheilt (Gind. I, 60 vgl. 498). Nach einiger Zeit kehrt jener Peter nach der Mark zurück, begleitet — wie Gindely ergänzen kann — von einem aus der Unität, welcher der deutschen Sprache mächtig war. Mit diesem Besuche traf der Ausbruch der Verfolgung in der Mark zusammen, vielleicht dadurch veranlasst, dass dieser Besuch aus Böhmen die Märkischen Waldenser zu offnerem Auftreten ermuthigt hatte. Genug, der Anlass auch aus der neuen Zufluchtsstätte wieder aufzubrechen traf mit der lockenden Einladung, in Böhmen nahverwandte Gesinnungsgenossen zu finden, zusammen. Wer nicht der Verfolgung erlag oder zur Römischen Kirche zurücktrat, brach auf — einige Hundert an der Zahl — um, dem Beispiele Peter Textor's folgend, unter den Brüdern sich niederzulassen. Um Landskron, Fulneck und Hranicz fanden sie Wohnsitze und traten förmlich in die Brüder-Unität ein. So führte dieses Ereigniss dazu, dass es überhaupt nachher in Böhmen keine von den Brüdern geschieden bestehende Waldenser mehr gab, deren Zahl vorher schon nicht gross

---

*) Bestätigt durch Lasitius 33 — nach Gindely's handschriftl. Mittheilung. — Später nach der Mark missionirend zurückgekehrt, erlitt er dort den Märtyrertod.

**) Was Lasit. a. a. O. über das Examen vor der Aufnahme sagt, ist ein neuer interessanter Beleg, dass solche Fälle nicht ohne Kenntniss von dem Besondren im Lehrbegriff denkbar waren. — „*Examinatus ab illis in canonibus fidei et veritatis dignus visus est*", —.

gewesen (Blahoslav, Camerarius)*). Das Gedächtniss aber der Aufnahme dieser Waldenser-Elemente musste sich um so länger erhalten haben, als noch 1540 lebende Zeugen aus jenem eingewanderten Waldenserkreise sich vorfanden (Gind. I, 61 vgl. 498) und Blahoslav (Summa) als von seinen Tagen (1556) schreiben kann: „*quorum filii et nepotes manent illic in hunc usque diem.*“ Eine Notiz, die von besondrem Gewicht ist, wenn man sich des Widerspruches der Selbstzeugnisse der Brüder erinnert.

Der Briefwechsel, welcher der Uebersiedlung der Märkischen Waldenser vorhergeht, scheint aber durchaus nicht blos im Dienste der persönlichen Beziehungen jenes Peter Textor und etwaiger Versuche, seine Glaubensgenossen nachzuziehen, gestanden zu haben. Gindely hat zuerst auf den bedeutsamen Zeitpunct hingewiesen, in welchen dieser Verkehr fällt. Die Conflicte der strengeren alten Richtung und der milderen Anschauung, die allmählich im Brüderkreise sich geltend zu machen anfing, erweckten ein Gefühl der Unsicherheit, aus dem sich das Verlangen, anderwärts gleichgesinnte Brüder und an ihrem Urtheil eine Ausgleichung der heimischen Differenzen zu finden, obenan herschreibt. Wir sahen daraus jene grossartigen Reiseunternehmungen nach dem Orient (1491) und nach Italien (1497) hervorgehen**). So erfolglos die erste Reise gewesen, hatte sich doch inzwischen ein solcher Umschlag zu Gunsten der milderen Partei des Lukas ergeben, dass mit der Rückkehr von jener bereits der Sieg dieser Richtung zusammenfällt (69 f.).

Jenes selbe Verlangen nun nach Anknüpfung mit andern Gesinnungsgenossen hatte vor jenen Unternehmungen um 1480

*) Nach Lasit. Mscr. folgte 1480 den früher Eingewanderten ein zweiter an Zahl geringerer Zuzug.

**) Nach den alten handschriftl. Quellen entstand jener Plan, Brüder im Orient zu suchen, schon vor der ersten Berührung mit den Waldensern (1467). Mehrfach hatte man ihn wieder fallen lassen, ehe er zur schliesslichen Ausführung kam. Vor 1467: *Summa* Blahosl. vgl. Lasit. Mscr. 24 und die Reise nach dem Orient dort. 35 ff.

schon zu dem neuen Austausch mit den Waldensern geführt, der, als man sie noch in Oesterreich aufsuchen konnte, 1467, erfolglos geblieben war, nun aber den damals angestrebten Erfolg einer Vereinigung so vollkommen erzielte. So wird diese Verbindung aus der reinen Zufälligkeit, in welche sie der Besuch Peter Textor's und die Verfolgung in der Mark zu kleiden scheint, herausgelöst, und wir erkennen auch sie als ein Epochenmoment der innren Bedürfnisse und Entwicklung der Brüder-Unität. Ein Austausch, welcher Art er immer gewesen, ergibt sich auch hier als das Wesen der Sache. In vieler Hinsicht aber konnte dieser grade der folgenreichste sein, weil er nicht vorübergehend war, wie jener erste Austausch bei der Ordination 1467, und der andre auf der Italienischen Reise 1498, sondern ein bleibendes Uebergehen von Hunderten von Waldensern in den Schooss der Gemeinde zur Folge hatte.

Das sind die drei nachweisbaren, historisch feststehenden Berührungen der Böhmischen Brüder mit den Waldensern vor der Reformation, wir können genauer sagen, vor dem Beginn des sechzehnten Jahrhunderts. Alle drei fallen mit bedeutsamen Entwicklungsmomenten der Brüder-Unität zusammen und liegen je so weit auseinander (1467. 1480. 1498.), dass jeder für sich eine ganz selbständige Wirkung zu thun im Stande, aber auch bis zum Eintritt des neuen Verkehrs sich wieder mehr zu verwischen geeignet war. Bei dem ersten und letzten ist Lehraustausch gewiss, bei dem mittleren Austausch jeglicher Art höchst naheliegend, aber nachhaltigste Wirkung das wahrscheinlichste. Der letzte Verkehr endlich (1498), der uns zugleich die bestimmtesten Merkmale über die Richtung des Austausches an die Hand gab, liegt der eignen umfänglicheren Bekenntnissaussprache der Böhmischen Brüder (1503) und der möglichen Abfassungszeit eines ersten Katechismus (1505) namentlich so nahe, dass wir es bei Uebereinstimmung des Lehrinhaltes der letztren Documente mit Waldensischen Schriften nothwendig in Rechnung zu bringen haben.

Zwischen dieser Zeit nun und dem Verkehr der Brüder mit Luther (1520 fg.) findet sich keine Spur weitren Zusam-

menhanges mit den Waldensern. Die, welche in grössrer Nähe der Brüder sich befunden hatten, waren längst in die Unität aufgenommen. Ein Bedürfniss, jene wieder in Italien aufzusuchen, lag nicht mehr vor. Der Austausch nach aussen richtete sich, soweit das verstärkte Gefühl der Selbständigkeit einen solchen in dem dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts aufkommen liess, nach Wittenberg, bis er in den dreissiger und vierziger Jahren eine weitere Ausdehnung gewann.

Eine neue Anknüpfung alter Bande fand erst in den dreissiger Jahren statt und ging da von den Waldensern aus, von denen, wie oben schon angedeutet wurde, nach der Synode von Angrogne zwei Abgesandte die Brüder aufsuchten und sich länger in ihrer Mitte aufhielten. Dieser letzte Verkehr kann für unsre Frage also nur insofern Bedeutung haben, als ältere oder jüngere Böhmische Erzeugnisse durch diese Waldenser ins Romanische übersetzt und auf jenen Boden übertragen, oder auch ältere Waldensische Schriften auf Grund dieses Austausches mit Böhmischen Zusätzen versetzt werden konnten. Diese Möglichkeit — die durch frühere Untersuchungen bereits hohe Wahrscheinlichkeit erlangt hat — fordert daher die Kritik zur aufmerksamsten Prüfung derjenigen Waldenser Manuscripte heraus, die erst dem 16. Jahrhundert angehören. Bei ihrer Untersuchung haben wir erst ein näheres Interesse auf diesen letzten Verkehr zwischen den Waldensern und Böhmischen Brüdern einzugehen. Dabei ist es aber wichtig, sich hier gleich über den Hauptgesichtspunct, den die Kritik einzuhalten haben wird, zu vergewissern. Was Inficirung älterer Texte aus jener Zeit zu nennen sein dürfte, müsste natürlich nothwendig den Charakter nachreformatorischer Lehrerkenntniss tragen. Was dem Lehrbegriff nach einer früheren Entwicklungsstufe angehört, muss, auch wenn es sich nur in jüngeren Manuscripten noch vorfände, als aus älterer Tradition stammend angesehen werden.

Wenn bei diesem nachreformatorischen Austausch die Waldenser entschieden als die Empfangenden und Lernenden erscheinen, so dient diess eben dazu, um so mehr die Differenz von den früheren Berührungen, namentlich von der in Italien

selbst (1498) ins Licht zu stellen. Für uns nun gilt die nächste Frage dem Katechismus. Der Lehrgehalt, der hier vor allem in Frage kommt, ist im Kreise der Böhmischen Brüder als 1503 und spätestens 1508 schon grossentheils vorhanden oben nachgewiesen worden, also in viel grösserer Nähe mit jenem früheren als mit dem nachreformatorischen Verkehr von Böhmen und Waldensern. Vieles von diesem Lehrgehalt galt, wie die spätren Confessionen zeigen, bei den Brüdern ebenso für antiquirt, als bei den Waldensern Vieles vom Inhalt ihres Katechismus zur Zeit der Synode von Angrogne. Wir dürfen also bei unsrer Untersuchung der Hauptsache nach jenen späten Besuch der Waldenser bei den Böhmen, soweit nicht die Differenz der Manuscripte in Frage kommt, ausser Betracht lassen und uns ausschliesslich an die Facta halten, die den Verkehr und Austausch vor 1500 constatiren. Wenn es nun gilt, aus der Darstellung der letztren die Summa dieses Capitels zu ziehen, so werden sich vielleicht folgende Sätze vor dem Urtheil eines jeden, der sich von der Geschichte leiten lassen will, als probebeständig erweisen:

1) Das allgemeine Factum eines mehrmaligen Lehraustausches zwischen Böhmischen Brüdern und Waldensern im 15. Jahrhundert steht unbestreitbar fest, trotz des mehrfachen Protestes der Böhmischen Brüder gegen jede Gemeinschaft mit den Waldensern und Kenntniss ihrer Lehre.

2) Wieviel an dem, was nachmals als beiden gemeinsame Lehre erscheint, die Waldenser von den Brüdern oder diese von jenen angenommen haben, wird klar und im Einzelnen nur mit höchster Vorsicht und Rückhaltung bestimmt werden können.

3) Wo insbesondere der beiderseitige Katechismusinhalt mit Sätzen zusammentrifft, welche schon in den Documenten von 1498 (ob. S. 87 u. 115) sich finden, kann zwar die Präponderanz des Böhmischen Einflusses auf diese Sätze zur Zeit der Entstehung jener Documente zugegeben werden, aber als Bestandtheile des Waldensischen Katechismus werden sie nicht mit Sicherheit aus Böhmischen Schriften, die erst nach 1500 entstanden sind, hergeleitet werden dürfen.

Cap. IV.

Die wahrscheinliche Entstehungszeit des Waldenser-Katechismus nach seiner vorliegenden Redaction.

Die voraufgehenden Untersuchungen haben Data an die Hand gegeben, die den Versuch nicht aussichtslos erscheinen lassen, die Zeit annähernd zu bestimmen, in welcher der Waldenser-Katechismus der Hauptsache nach seine vorliegende Gestalt gewonnen haben wird.

Wären wir blos an äussre Merkmale gewiesen, wie an den Charakter der Sprache, so waltete freilich die grösseste Unsicherheit. Der Bericht des Morel an Oekolampad zeigt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wesentlich noch denselben Sprachcharakter wie die Schriften, welche mit Recht zu den ältesten gerechnet werden. Unter diesen aber finden sich einzelne, wie *las tribulacions* u. A., mit entschieden altem Inhalt und scheinbar wenigstens sehr junger Sprache. Herzog's Forschungen zeichnen sich durch die sorgfältigen Bemühungen, auch in diese dunkle Frage mehr Licht zu bringen, sehr vortheilhaft aus*). Grüzmacher (a. a. O.), der einzige Gelehrte, der in neurer Zeit unsrem Dialect eingehendere Aufmerksamkeit zugewendet hat, bezieht sich in diesem Stück überall auf Herzog. Dennoch bleibt für die Zeitbestimmung der Hauptertrag nur der allgemeine Grundsatz, dass die mehr französisirten Formen Beweis für das jüngere Alter sind.

Wir können den Grundsatz an der Differenz der Recensionen des Katechismus selbst exemplificiren; aber zugleich

---

*) Vgl. S. 34 ff. 46. 63 ff. 70. 97. 101 ff. u. a.

das Unsichere dieses Maasstabs nachweisen. Herzog ist geneigt, den Dubliner Text auch der Sprache nach für älter zu halten, als die, welche uns in den Drucken seit Perrin und namentlich Leger vorliegen, wobei freilich noch die Schwankungen der letzteren in Rücksicht kommen, von denen die Varianten, die wir gegeben, das anschaulichste Bild gewähren. Dank Herzog's Sorgfalt haben wir an seinem Abdruck des Dubliner Textes jedenfalls einmal das Bild einer mit wenig Ausnahmen gewiss diplomatisch genau wiedergegebnen Schreibweise. Wir haben dasselbe daher auch nicht durch wohlfeile Gleichmacherei verwischen wollen, um so weniger, als bei einem Dialecte wie dem unsren Consequenz der Schreibweise wahrscheinlich selbst schon Entstellung und ein fremdes Kunstproduct wäre. Was aber jenen Grundsatz und seine Anwendung auf das höhere Alter des Dubliner Textes anlangt, so dürfte, selbst wer mehr nur als Laie in der Sache urtheilen kann, demselben leicht geneigt werden beizustimmen, wenn man Formen vergleicht wie: *conselh* (Dubl.) und *conseil; entalhament* und *entaillament*; *te ha* und *tà; racional* und *rational; esperit* und *sperit; strang* und *estrang; sperancza* und *esperancza; carita* und *charità; auctorita* und *authorità; haver* und *aver; ome* und *home; husant* und *usant; fundament* und *fondament; poissent* und *poissant; salu* und *salut;* oder *filh* und *filli; coma* und *com; donca* und *donc; aiczo* und *aizo.*

Um jedoch möglichst sicher zu gehen, ersuchte ich den Altmeister Romanischer Sprachen, Herrn Professor Diez in Bonn, um sein gefälliges Urtheil. Der hochverehrte Mann hat zwar mit der Bescheidenheit des echten Gelehrten ein definitives Urtheil abgelehnt, weil es ihm selbst zweifelhaft sei, ob man für den ganz singulären Sprachgebrauch der wenigen und diplomatisch so unverlässlichen Documente feste Normen werde aufstellen können. Nicht einmal darüber will er entscheiden, ob man den Maasstab dessen, was auf allgemein Romanischem Sprachgebiet die ältere Form zu nennen sei, mit Recht auf diesen Dialect anwende. Nach Romanischem Maasstab aber würde sich in allen oben angeführten Beispielen die Entscheidung entweder grade umgekehrt oder doch als ganz ungewiss herausstellen. Von Romanischem Standpunct

betrachtet sind: *conselh* und *conseil* und alle ähnlichen Differenzen gleich alte Schreibweisen, desgleichen *fondament* und *fundament*, *racional* und *rational* und so der Wechsel des *c* und *t* im Allgemeinen; *sperit* und *esperit; strang* und *estrang**); *ome* und *home*; *carità* und *charità; auctorità* (provinciell üblicher: *actoritas*) und *authorità***); *filh* und *filli* (wenn letztres nicht zweisilbig ist, wie das Italienische *figli*). Dagegen ist *aver* provençalischer als *haver; poissant* als *poissent; salut* älter als *salu; com* älter als *coma; donc* älter als *donca* (vgl. über die Hinzusetzung dieses *a* im Waldensischen Grüzm. 372). Danach würde sich also das Urtheil über das Alter der Schreibweise in unsren Handschriften eher zum Nachtheil d. h. für grössere Jugend des Dubliner Codex entscheiden müssen, wofür wir auch am Inhalt bedeutsamen Anhalt finden, wie die Gewissheit, dass die Dubliner Abschrift erst aus dem 16. Jahrhundert stammt, kein günstigeres Vorurtheil erwecken kann.

Das Urtheil des Herrn Prof. Diez aber wird dadurch bestätigt, dass Grüzmacher, obwol er manchen Unterschied des Waldensischen vom Provençalischen fest- und die mannigfaltigen Formen und Schreibweisen, welche die Waldensischen Documente gewähren, auf's sorgfältigste zusammenstellt, sich jeder Schlussfolgerung aus diesen Unterschieden über höheres oder jüngeres Alter der Documente enthält***).

---

*) Vgl. über den Wegfall des *ex* b. Composs. am Anfang der Worte im Waldens. insbesondre Grüzm. a. a. O. S. 376 f.

**) Vgl. über die Abwerfung des Consonanten hinten (*at. as*), eine Eigenthümlichkeit des Waldens. im Unterschied vom Provençalischen Grüzm. 371.

***) Es steht zu erwarten, ob die Forschungsreise nach Italien, auf welcher sich Grüzmacher augenblicklich befindet, auch für unser Gebiet neue Entdeckungen gewähren wird. Mehr noch verheisst der Beschluss einer neuerdings in Chur abgehaltenen Versammlung „von Vertretern sämmtlicher Mundarten der romanischen (wälschen) Sprache: ein Wörterbuch und eine Grammatik“ auf Grund des gegenseitigen Austausches der verschiedenen Dialectarten zu entwerfen. Vergl. Augsb. allg. Zeitung vom 4. März 1863 S. 1023.

Von allen oben vorgeführten Beispielen könnte nur das *aiczo* den Eindruck des höheren Alters machen; wenn nicht eine mehr laienhafte Stellung zur Sache darin ein Kennzeichen in Slavischer Umgebung gemachter Abschriften entdecken wollte. Die ältesten Gedichte aber bieten dieselbe Form, selbst in den Abschriften, die im Text unsres Katechismus die veränderte Form *aiço* oder *aizo* bieten. In manchen Fällen, wie *soczar* u. a., verräth sich vielmehr das doppelte *z* der Italiener (*sozzare*) darin. Den Versuch, mit diesen Mitteln die Abfassungszeit auch nur in entfernter Annäherung zu bestimmen, müssen wir also schlechthin aufgeben.

Nicht minder im Ungewissen würde der Vergleich der altwaldensischen Bestandtheile des Katechismus und der nachgewiesen genuine Charakter der Grundanschauung, die denselben beherrscht, mit dem älteren Schriftengebiet und der selbständigen innren Sectenentwicklung lassen. Eine Gemeinschaft, in welcher Predigtwesen und Unterricht eine so hohe Stelle einnahm, deren Lage dabei nöthig machte, dass die herumziehenden Barben bei ihren Besuchen, den Einzelnen durch private Unterweisung die Entbehrung einer ständig fortgesetzten Weide im Worte ersetzen mussten: eine solche Gemeinschaft musste frühzeitig das Bedürfniss empfinden, ihren Barben eine Anweisung zu dieser Aufgabe an die Hand zu geben. Bei der Bedeutung ferner, die in allen älteren Schriften schon den Geboten beigelegt wird; noch mehr bei dem hohen Ansehen, das ähnlich wie unter den Katharern das Vater-Unser im praktischen Leben dieser Gemeinschaft hatte, mussten sich nicht nur frühe die eigentlichen *stamina* eines Laienkatechismus reiner als damals in der herrschenden Kirche herausheben: es konnte auch frühe dabei das Bedürfniss nach Auslegungen dieser einzelnen Stücke sich geltend machen. Unter den Waldenserschriften finden wir eine Anzahl, die als *Glosa Pater* bezeichnet werden; andre, worin der Dekalog oder das Symbolum für sich ausgelegt werden. Einzelne darunter sind entschieden höheren Alters oder weisen doch auf ältere Grundbestandtheile zurück. So die *Glosa Pater* im Genfer Mscr. Nr. 206 (Herzog S. 68 f.), die nur die Erklärung der ersten vier Bitten und diese nicht ganz

enthält; aber neben den Waldensischen Principien von der Armuth und Keuschheit die Lehre von der Transsubstantiation bietet. Herzog gibt an dem Vergleich mit andren Recensionen der *Glosa Pater* einen lehrreichen Nachweis der allmählichen Umgestaltung solcher älterer Schriftstücke (69 ff.).

Die Schrift *de li articles de la fè* (Hahn. 605) erweist sich ebenfalls als ein entschieden altes Document. Ein Strassburger Manuscript*) vom J. 1404 enthält dieselben (sieben) Artikel, als Ordinationsbekenntniss der Waldensischen Geistlichen. Der darin zu Tage liegende Gegensatz gegen Katharische Irrlehre weist aber dem Inhalt ein viel höheres Alter zu (Herzog S. 245 ff. vgl. 95). Ebenso finden sich Spuren alter Auslegungen des Dekalogs, und noch erhaltene Auslegungen der zehn Gebote tragen vorreformatorischen Charakter (Herzog S. 316 f.). Nicht aber der Text bei Leger S. 51 ff.

Das sind alles altwaldensische Formen eines „Katechismus“. Man erinnre sich, wie bei Luther selbst die Herausgabe des letztren durch Auslegung der einzelnen Hauptstücke sich vorbereitete. Man kann aber mit demselben Rechte sagen, diess waren zugleich Ersatzformen eines eigentlichen Katechismus in älterer Zeit, und könnte man eher damit den Beweis stärken, dass der Katechismus selbst jüngeren Ursprungs sei. Auch bleibt der Schluss aus jenen einzelnen Hauptstücken darum ein unsichrer, weil der uns vorliegende Katechismus weder eine eigentliche Auslegung derselben bietet, noch seine Eintheilung oder seine Stoffe, einzelne wenige Anklänge abgerechnet, aus jenen Auslegungen genommen hat.

Noch mehr aber als jene Auslegungen, die wahrscheinlich für die Barben selbst ausschliesslicher bestimmt waren, wie diess von den Glaubensartikeln insbesondre gilt, kommen einzelne jener Gedichte als Ersatzmittel für das Volk in Betracht. Die oben gegebne Inhaltsübersicht genügt als Beleg, wie *la nobla Leyczon* oder das Evangelium von den vier Samen und *lo novel Sermon* vor allem Andern geeignet waren, im Gedächtniss des Volkes und Hauses lebend, die „Laien-

*) Von Prof. Schmidt in Strassburg in Niedner, Zeitschrift für histor. Theol. 1852 veröffentlicht.

Bibel" der alten Waldenser zu sein; wobei dann dem Bedürfnisse eines eigentlichen Katechismus kein rechter Raum übrig blieb. So weit uns manches Stück, das der Katechismus enthält, an sich zurückzugreifen erlauben würde, so kann diese Uebereinstimmung doch nur als Beweis für die zähe Erhaltung alter Stoffe und Anschauungen, nicht aber für ein höheres Alter unsres Katechismus selbst gelten. Die Jahrzahl 1100, mit der ihn noch Monastier schmückt, ist längst als eine grobe Täuschung erkannt.

Den einzigen Anhalt, aus dem sich sichere Data gewinnen lassen, gewähren die Partieen, welche mit den Böhmischen Confessionen zusammentreffen oder aus der Geschichte des Lehraustausches mit den Böhmen ihr Licht empfangen. Dabei bliebe immer noch viel Wahrscheinlichkeit dafür, dass ganze Partieen, wie sie uns jetzt im Katechismus vorliegen, schon früher in dieser Fassung Besitz der Waldenser gewesen. Aber bei der Einheitlichkeit des Katechismusinhaltes wird man auf jene Basis nicht nur die Bestimmung der Zeit, aus der einzelne Interpolationen stammen, sondern die der ganzen Redaction zu gründen ein Recht haben. Und da Beweise weder für ein Vorhandensein noch für das Bedürfniss eines Katechismus in früheren Zeiten sich irgend aufbringen lassen, wird man mit hoher Wahrscheinlichkeit die Entstehung des Katechismus selbst als solchen an diesen Zeitpunkt knüpfen können*).

Wir versetzen uns in das Jahr 1498 zurück und erinnern uns aller der näheren Data, die den Lehraustausch bei jenem Besuch in Italien in helleres Licht zu stellen dienten. Jetzt gilt es, die Acten dieses Verkehrs, von deren Inhalt oben nur allgemeine Umrisse gegeben wurden (S. 166 ff.), zu Einblick und Urtheil vorzulegen. Herzog's Mittheilungen (S. 295 ff.) bilden die Unterlage, ohne dass er selbst auch nur andeutend auf die Schlüsse, zu denen namentlich der Inhalt der Schrift

---

*) Dass Vigneaux von Manuscripten redet, die Katechismen und Predigten enthielten (Dieckhoff S. 44), kann natürlich nichts für eine Mehrheit verschiedner eigentlicher Katechismen beweisen.

vom Antichrist berechtigt, eingegangen wäre. Vielmehr hat Dieckhoff (S. 118) eine allgemeine Hinweisung auf die Verwandtschaft dieser Schrift mit dem Katechismus. Aber grade den charakteristischsten Theil derselben beachtet er nicht und die Vergleichung der beiden Katechismen untereinander wird angestellt, als wäre der Katechismus der Böhmen die Quelle für den der Waldenser; während doch die Partie, in welcher der Waldenser-Katechismus die auffallendste Aehnlichkeit mit Böhmischen Quellen bietet, dem Katechismus der Böhmischen Brüder grade fremd ist.

Feststeht zunächst, dass bei jenem Verkehr in Italien über das Verhältniss zur Römischen Kirche und die Ursachen der Trennung von derselben verhandelt worden sein muss. Der Bericht, den Perrin darüber gibt, hat seine Bestätigung aus den Manuscripten in Dublin gefunden. „*Nous avons en main*", sagt er (I, 13 f.), „*une apologie des dits Vaudois en la langue vaudoise, laquelle ils envoyerent au Roy qu'ils appellent Lancelau(?), pour se justifier de plusieurs blasmes, qui leur furent mis sus par leurs adversaires: comme aussi nous avons le liure qu'ils ont inscript: Aiço es la causa del nostre departiment de la Gleisa Romana.*"

Wie oben bemerkt finden sich unter den Dubliner Manuscripten zwei Waldensische Schreiben, eines unter der Adresse des Königs Wladislaus (*Lancelau*), ein andres von einem gewissen *Thomas de Fonte Citiculae*. Die Adresse des erstren stimmt wörtlich überein mit der, die Perrin anderwärts (S. 58 vgl. 224) genauer angibt (vgl. Herzog S. 295 f.), eine Uebereinstimmung, die durch das Zeugniss des Camerarius und Lasitius (a. a. O.), die den Titel lateinisch anführen, noch erhöht wird. Nach Herzog's Mittheilungen aus den Manuscripten beklagen sich die Briefsteller, wie wir schon sahen, zuerst über die Verläumdungen, dass sie mit ihren Müttern, Töchtern, Schwestern schändliche Unzucht trieben. Der kurze Auszug, den Perrin gibt (S. 14), enthält grade die Abweisung dieser Anklagen. Herzog erklärt sich nicht näher, wieweit derselbe dem Wortlaut nach mit dem Dubliner Manuscripte stimme. Sachlich muss die vollständigste Uebereinstimmung herrschen. Wenn aber Perrin den Auszug

mit den Worten einleitet: „*nous transcrirons leur response de la dite Apologie en leurs propres termes et langage pour plus de certitude et edification*“ — so waltet nach dem Vorigen nicht nur die Voraussetzung auch wörtlicher Uebereinstimmung der nachfolgenden Partie, sondern es muss vor Allem als gewiss gelten, dass was er vorher als eine Apologie bezeichnet, nichts andres als jener uns noch erhaltene, oben schon (S. 168 ff.) näher charakterisirte Empfehlungsbrief sei, den die Italienischen Waldenser den Böhmischen Abgesandten an ihren König mitgaben. Ueber seinen Umfang scheint nicht mehr sicher geurtheilt werden zu können, denn an dem Dubliner Manuscript fehlt das Ende. Es ist demnach freilich nicht zu verwundern, dass Köcher, der diese „Apologie“ für identisch mit dem sogen. fünften Böhm. Bekenntnisse hält (S. 21), jene Sätze, die Perrin aus der Apologie ausgeschrieben, dort nicht gefunden. Ebenso würde Dieckhoff sie vergeblich in der kurzen Confession von 1524 suchen, zu welcher er seine Zuflucht nimmt, um diese Frage zu lösen (S. 42 Anm.).

Ehe wir weiter auf den Inhalt eingehen, suchen wir gleich die andre Schrift nach Perrin's Angaben und Herzog's Mittheilungen näher zu constituiren.

Auch Perrin erwähnt an der oben citirten Stelle noch einer andren Schrift mit dem Titel: „*Aiço es la causa del nostre departiment de la Gleisa Romana. C'est à dire*“, wie er hinzufügt, „*Voici la cause de nostre separation de l'Eglise Romaine.*“ Schon aus der Zusammenstellung hier könnte man schliessen, dass beide Schriften verwandten Inhaltes und historischen Zusammenhangs sein werden. Derselbe Titel wird S. 58 wiederholt und die Schrift als in einem Bande mit jenem Briefe befindlich bezeichnet. S. 224 endlich, wo dieselben Angaben wiederholt werden, setzt Perrin hinzu: „*Causes qui ont esté communes à tous ceux qui se sont retiré d'elle, de peur de participer à ses playes*“ — in sich schon eine Reminiscenz an den Katechismus (Fr. 42 fin.). Diesen selben Anfang nun hat das andre Schreiben von jenem Thomas *de F. C.*, das auch unter den Dubliner Manuscripten in demselben Bande mit jenem Briefe sich befindet. Nach Herzog werden auch wirklich in

diesem Schreiben die Gründe des Ausscheidens auseinandergesetzt, während der erstre Brief nur die Thatsache für die Zukunft in Aussicht stellt: „*outra d'aiczo nos non intren en las gleisas de lor*“ mit der allgemeinen Begründung, dass David sage, er hasse die Versammlungen der Bösen (*la gleisa de li malignant*) — eine neue Parallele zum Katechismus*).

Von diesen beiden Schreiben, von denen nur das erstre eigentliche Briefform zeigt, ist nun so viel gewiss, dass die Piemontes. Waldenser sie zum Zeugniss für die Böhmen jedenfalls zu zweckdienlicher Verwendung bei der Heimkehr aufgesetzt haben. Zugleich können es nur die Böhmen gewesen sein, von denen der Anstoss zu dem Entschluss, nun auch Waldensischer Seits die Gemeinschaft mit der Römischen Kirche aufzugeben, ausging. Die Briefe beruhen also auf einem wechselseitigen Einvernehmen, wobei jedoch den Waldensern eine sehr selbständige Rolle zuzufallen scheint. Die Böhmen nun haben jenen Brief, wie schon oben bemerkt, wahrscheinlich nie dem König übergeben. Welcher Gebrauch aber ist von dem andern Schreiben gemacht worden? Nach Camerarius, der selbst den Autor fast übereinstimmend mit dem Befund

---

*) Herr Prof. Herzog, der von dieser ziemlich langen Schrift ausführlichere Auszüge nicht machen konnte, hat die Güte gehabt, mir noch folgende Sätze aus seinen Excerpten mitzutheilen, die wenigstens durch Aehnlichkeit des Inhalts und der Sprache mit dem Katechismus ein nicht werthloser Beitrag sind: Das Heil (*salù*) besteht in vier Dingen: 1) *en la eslecion* (Erwählung) *e donacion de la soa gracia;* 2) *en la participacion del merit del n. segnor J. X.;* 3) *en la reformacion* (Erneurung, die innerliche ist gemeint) *del sant sperit per fe, per speranczа e per carità;* 4) *en voluntairie recebament* (freiwillige Aufnahme) *de la fe de l'esperancza et de la carità en la ....* (folgt ein undeutliches Wort *exe ....*) *obrivol* (thätig) *de ley meseyma; derrierament en la final perseverancza.* — Wörtlich fast ist die Uebereinstimmung mit Sätzen des Antichrist. Und dient auch diess somit zum Beweis, dass so evangelisch klingende Anschauungen gegen Ende des 15. Jahrhunderts schon ausgesprochen werden konnten; was bei dem Standpunct des Lukas von damals (ob. S. 98) am wenigsten auffallen möchte.

im Dubliner Manuscript angibt (Theodor *de Fonte Citiculae*)*), war dieses Schreiben für die *Presbyteri de utraque specie nuncupati per Bohemiam* bestimmt (a. a. O. 121). Wenn nun, wie oben angeführt, die Böhmen in der sogenannten vierten Confession (a. a. O. S. 17) sich auf eine Schrift berufen, welche vor dieser Confession (vor 1503) entworfen, u. A. auch die „*causas discessionis a Romana Ecclesia*" enthielte, so würde es offenbar nahe liegen, an jene in Italien vereinbarte und von dort mitgebrachte Schrift zu denken. Andres wird freilich alsbald noch wahrscheinlicher werden. Dass sie der Waldenser dabei gar nicht Erwähnung thun, ja dass sie auf die Schrift blos verweisen, sie aber vielleicht absichtlich zurückhielten, erklärte sich dann aus denselben Gründen, aus welchen man es vorgezogen hat, jenen Brief dem König gar nicht zu überreichen.

Aber wir müssen nun noch andre Schriften in Betracht ziehen, die mit jenem angegebnen Inhalt in so engem Zusammenhang stehen, dass schon daraus ein Schluss auf dieselbe Abfassungszeit und Veranlassung gemacht werden muss. Das ist obenan die Schrift vom Antichrist. Die Uebereinstimmung des Inhaltes ist so gross, dass das Manuscript, das Leger vorlag (I, 161), am Rande als Inhaltsangabe die Worte tragen konnte: „*Causes pour léquelles ils s'estoient separés de l'Eglise Romaine.* Nach Leger habe es auch gleich mit den Worten begonnen: „*or donc nous ordonnon notar, quals sian las caosas del nostre departiment etc.*"

Diese Worte finden sich nun auch wirklich ungefähr in der Mitte der Schrift, wie uns dieselbe bei Perrin (II [III], 253 ff.) und Leger (I S. 71 ff. vgl. Monastier S. 325 ff.) vorliegt. Leger beginnt sogar damit einen neuen Abschnitt (S. 79) und es ist nur ein neuer Beweis, wie nachlässig er in allen seinen Forschungen ist, dass er, was er oben als Anfang angibt, hier in die Mitte der Schrift führen kann, ohne nur eine erklärende Bemerkung dazu zu machen. Bei Per-

*) Der Zuname findet sich in allen Berichten wesentlich gleich, nur zwischen Thomas, Theodor resp. Antonius (ob. S. 166) finden Schwankungen statt.

rin (S. 281) verbirgt sich der Abschnitt völlig. Wie sich die Manuscripte zu dieser Erscheinung verhalten, war nicht mehr auszumachen, weil sie für diese Schrift bis jetzt ganz fehlten (Herzog S. 414). Weder Herzog noch Dieckhoff aber haben auf diese Seite der Frage reflectirt. Sehe ich recht, so ist etwas Wahres an jener Angabe Leger's. Der nächste Absatz nach dem angegebnen hebt nämlich in Formen an, die offenbar eine gewisse Selbständigkeit dieses Abschnittes in Anspruch nehmen. „*Sià manifest*", heisst es, „*a tuit et a sengles la causa del nostre departiment esser ista*" — das lautet wie der Anfang eines Manifestes. Was darauf folgt, bildet einen ganz selbständigen Zusammenhang, verschieden von der vorausgehenden Behandlungsweise des antichristischen Verderbens. Der in Frage stehende Abschnitt behandelt nämlich die verschiednen Bosheiten *(eniquità)* des Antichrists an der Hand der Glaubensartikel und zum Theil auch der Gebote. So heisst es am Ende des ersten Untertheils (287): „*Et aquesta enequità de Antechr. es dreitament contra lo premier article de la fè et contra lo premier commandament de la Lei.*" Der Schluss aber lautet (S. 295): „*Et aquesta eniquità es dreitament contra lonzen (XI) et lo dozen (XII) article de la Fè*". Das ist also ein in sich wohl zusammengeschlossnes Ganze, und die Durchführung an den Glaubensartikeln passt trefflich zu dem manifestartigen Anfang. — Was dann von „*Donc nos ordonnon notar*" an vorausgeht — es sind nur wenige Sätze — ist eine Einleitung zum Folgenden, worin sie ihren Entschluss, auszuscheiden und eine selbständige Gemeinde zu bilden, ankündigen, die Gleichgesinnten einladen und solche, welche Bessres zu geben wissen, die vorliegende Erklärung zu verbessern bitten. Die Sätze schliessen mit den Worten: „*Donc aquestas cosas que ensegon son causa del nostre departiment.*" Darauf beginnt das Manifest.

Man kann nun allerdings nicht sagen, dass der Anfang dieser Einleitung ursprünglich ganz selbständig gestanden haben könne. Das „*Donc nos ordonnon*" muss sich ebenso an Vorausgehendes angeschlossen haben; aber weil das Manifest — dass wir es so nennen — etwas Selbständiges bildete, so konnte jener Uebergang sich mit demselben von dem Vorauf-

gehenden abgelöst haben und in einem Manuscript jenem andern Theil vorangestellt gewesen, wenn nicht vielleicht als ganz selbständige Schrift behandelt worden sein. Diese Schrift (das Manifest) konnte aber ebensogut als eine Schrift vom Antichrist bezeichnet als in der Weise titulirt werden, wie bei Leger die Randschrift angibt.

Wenden wir uns nun zu dem andern Abschnitt, der jetzt die erste, grössere Abtheilung (Perr. S. 253—281) der mit *De l'Antechrist* bezeichneten Schrift bildet. Dieser Abschnitt ist ebenfalls als etwas in sich Einheitliches gekennzeichnet. Die Untertheile desselben haben Fragen zu Ueberschriften, die nur nicht überall mehr richtig markirt sind. Zwei sind bei Perrin und Leger klar abgezeichnet: „*Quals son las obras de l'Antechrist?*" (262. Leg. 73) und „*Quals obras procedon de las premieras obras?*" (265. Leg. 74). Dagegen hat keiner von beiden, und ebensowenig Monastier (S. 338), den nächsten Abschnitt erkannt, sondern die neue Frage: „*Per las quals cosas es cuberta* (*couverte*) *aquesta enequetà?*" — als Relativsatz zum Schluss des voraufgehenden Abschnittes anconstruirt (Perr. 269. Leg. 76). Vielmehr ist diess aber die vierte Frage, welche den letzten Untertheil des ersten Theiles einleitet; denn nach ihrer (neunfachen) Beantwortung hebt der Schluss sehr kenntlich an: „*Aquestas cosas et motas otras son*" etc. Und eine ganze Reihe alt- und neutestamentlicher Belege folgt nun zur Begründung der Pflicht, von dieser antichristischen Gemeinschaft auszugehen. Nach Vollendung dieses Schriftbeweises sagen sie dann, dass man daraus die Pflicht der Trennung und das Gebot des HErrn erkennen könne, und dass sie deshalb unter Hoffnung auf die Hilfe des HErrn sich innerlich und äusserlich von jener Gemeinschaft lossagen. Darauf folgt der vorher behandelte (zweite) Abschnitt: „*Donc nos ordonnon*" etc.

Es fehlt uns nur noch der Anfang. So wie Perrin und Leger den Anfang geben, macht er nicht den Eindruck der einer selbständigen Schrift zu sein. „*Antechrist es falsetà de damnation aeterna cubertà*" u. s. w. Perrin gibt auch im Verzeichniss seiner Manuscripte einen andren Anfang an. S. 57 sagt er: „*Item un livre intitulé l'Antechrist, lequel commence ainsi.*

Qual cosa sia l'Antechrist", *en date de l'an mille cent et vingt.*" Das Datum, das in sich sachlich so werthlos ist, gehört offenbar nicht zur Sache. Wir behalten: „*Qual cosa l'Antechrist.*" Bietet nun etwa Perrin nach dieser Angabe (I, 57) hinten in der Schrift mit andrem Anfang (II, 253) nur ein Bruchstück? Schwerlich. Was dort steht ist eben nur die Antwort auf die Frage, welche die angeführten Worte enthalten: „*Qual cosa sia l'Antechrist?*", die als die fragweise Ueberschrift des ersten Abschnittes, entsprechend den Fragen über den folgenden Abschnitten, zu nehmen ist. Dafür hat diese Worte auch Monastier erkannt, nur gehört der mottoartige Satz, den er dann nachfolgen lässt, gewiss nicht in den Text. Der erste Abschnitt handelt dann von dem Wesen des Antichrists, der folgende von den Werken u. s. w. und das passt trefflich zum Inhalt.

Eine ähnlich manifestartige Verkündigung findet sich übrigens auch in diesem ersten Abschnitt. Nachdem von dem Antichrist und seinen Dienern kurz zum Eingang gesprochen ist, heisst es: „*Per aizo sia manifest an un chascun*" (S. 256. Leg. 72) — zur Ankündigung, unter welchen Formen der Antichrist erscheine.

Die beiden Theile der Schrift sind also zunächst durch die Form kenntlich unterschieden. Vier Hauptfragen — wir können schliesslich an diese Form auch wichtige Folgerungen knüpfen — bilden mit ihren ausführlichen Antworten den ersten Theil, der in den durch Gottes Wort belegten Befehl der Trennung ausläuft. Aus elf resp. zwölf Anklagen gegen die Verletzung des Glaubensgrundes durch die Bosheit des Antichrists besteht der zweite Theil der Schrift und hat an seiner Spitze die Verkündigung der beschlossnen Trennung.

Die Theile sehen offenbar wie für einander gearbeitet, oder umgearbeitet und zurechtgemacht aus. Dieselben Gedanken müssen sich aber natürlich mannigfach wiederholen. Abgesehen nun von der Frage nach den ursprünglichen Bestandtheilen, kann man annehmen, dass durch vorliegende Redaction die gewollte Ordnung gegeben und nicht eine Umstellung eingetreten ist. Jene Fragen vertreten die lehrmässigere

Grundlage, der Schriftbeweis den Uebergang, das Bekenntniss die der thatsächlichen Consequenz entsprechende Formulirung der Entscheidung.

Wir haben über den Bau der Schrift so lang sein müssen, weil es an Vorarbeit nach dieser Seite fehlt; die Nothwendigkeit dieser Vorfragen für unsren Zweck wird sich sofort zeigen.

Zunächst beweist die Uebersicht des Inhalts schon, dass diese Schrift im engsten Zusammenhange mit jenen Schreiben, namentlich mit dem an die utraquistische Geistlichkeit stehen muss. Es entsteht sogar die Möglichkeit, dass letztres Schreiben, dessen Anfang mit der Titelangabe bei Perrin zusammentraf: „*Ayczo la causa del nostre departiment*“ etc. in einem näheren Zusammenhang mit dem zweiten Theile der Schrift vom Antichrist gestanden. Und mehr Wahrscheinlichkeit noch gewinnt das Andere, dass die letztre ganz, oder nach ihrem zweiten Theile, jene ausführliche Auseinandersetzung sei, der „auch die Gründe der Trennung eingefügt“ waren, auf welche die Böhmen sich in Conf. IV berufen; denn was dort gesagt wird, passt allerdings besser zu dem Charakter dieser Schrift, als zu einem Schreiben, das an einen besondren Kreis gerichtet scheint, wie das des *Th. de F. C.* Doch wird auch diess nicht die letzte Entscheidung sein.

Es kommt nun dazu die interessante Verwandtschaft der oben besprochenen Confession — grade in den Stücken, welche auch der Katechismus mit ihr gemein hat. Im ersten Theile der Schrift vom Antichrist finden sich bis auf die Citate über die Trennung von der Kirche, die viel reicher sind als die im Katechismus, aber die wenigen, die dieser enthält, auch bieten, nur einzelne Anklänge an den Katechismusinhalt, welche fast sämmtlich auch im zweiten Theile vorkommen. Dagegen treten uns in dem letztren dieselben ganzen Partieen entgegen, die wir Conf. IV nachwiesen (S. 113 ff.). Wird im Katechismus die Kirche selbst unterschieden als: „*de la part de la substantia*“ und „*de la part de li menisteri*“, und daher von der Pflicht geredet, Gemeinschaft zu haben sowol „*per raczon de substantia: per fè, per sperancza e per carità*“ u. s. w. als: „*per part de las cosas menisterials*“ — so

finden wir hier den Unterschied (a. a. O. S. 282) grade wie oben in den Böhmischen Kreisen in der späteren Zeit noch auf die „*verità essential*“ und „*verità menisterial*“ gestellt, den der Katechismus übrigens an derselben Stelle auch hat (Fr. 35): „*Ma la gleisa segond la verità menisterial*“ etc. Die erstre Gemeinschaft wird ebenfalls in die drei Grundtugenden: „*Fè*, *esperança*, *charità*“ gesetzt, und selbst die andren Stücke, die der Katechismus dort (Fr. 44) aufführt, fehlen nicht: „*compliment* (Katechismus: *observancza*) *de* (*tuit*) *li Commendament* — — *et la final perseverancza.*“ Nur viel reicher ist Alles dort; während der Katechismus einen Auszug gibt. Ebenso wird unter „*Las veritàs menisterials*“ als Hauptbegriff derselbe aufgestellt, den der Katechismus auch bietet: „*La congregation exterior de li Menistres*“ (vgl. ob. S. 130 wörtlich so die Confession) „*cum lo poble suject*“ (Kat. Fr. 36). Daneben ist gleich der Unterschied der *li bon Menistre* angedeutet (284), den der Katechismus weiter ausführt. Ihre Prädicate „*sen de la fè et de verità*“ — (285): „*la parola evangelica*, *lo sacrament ajoinct a la parola*“ ganz wie dort. Unter der Rubrik der antichristlichen Verkehrung hat die „*idololatria*“ die erste Stelle. Man vergl. Fr. 41 des Katechismus mit folgender Zusammenstellung: „*varia et nombrivol idolatria* — — — *a la creatura vesibla et non vesibla*, *corporal o spiritual*, *entendivol et sensibla*“ (S. 287): zu erlangen die Gnade — „ *al sol Deo essentialment et en J. Chr. meritoriement*“ —. Der Antichrist aber setzt das, was Gott gehört: „*en li menistier et en las authoritàs et en las obras de las soas mans*“ (vgl. 290: *falsa religion*).

Ebenso findet man die Elemente von Fr. 54 u. a. auf S. 286 ff.*).

---

*) Der äussre Gebrauch der Sacramente (Fr. 54 vgl. S. 290); — die öffentlichen Sünden ohne Zucht vgl. 288; die Verführung zur falschen Hoffnung vgl. 286: „*o de li Sanct — et de las reliquias et de las authoritàs*“; 287: „*et al purgatori. Et aquesta — es dreitament contra — fè et contra — commandament.*“ 289: „*per li sacrament et per la soa simoniaca pravità*“; 286: „*creatura colon*, *adoran*, *honoran per plusiors manieras*“, vgl. vor-

Dazu kommt ferner dieselbe Verwandtschaft in der Frage von der Gemeinschaft der Heiligen wie oben zwischen Katechismus und Confession nachgewiesen wurde, mit nur gesteigert wörtlichem Zusammenklang. Wir haben (S. 283) denselben Zusammenhang „*la participation o la communion de li esleit, la remission de li peccà*“ und nach einigen bereichernden Zwischensätzen: „*la final perseveranza et vita aeterna.*“ Endlich am Schluss noch viel bestimmter (294): „*Yo creo la remission de li peccà. Car illi es en Dio authoritativament, et en Christ ministerialment, per Fè, per Speranza, per Penitentia, per Carità, per obedientia de parola en l'home participativament.*“

Eine so durchgreifende Verwandtschaft zeigte die Böhmische Confession nicht. Dort waren es bloss einzelne Lehrsätze. Hier trifft Inhalt, Form und Geist zusammen. Ja mehr! Hier liegt zugleich ein ausdrücklicher Hinweis auf die Quelle vor. Die letztherausgehobne Stelle bildet auch im Katechismus so ziemlich den Schluss. Dort aber folgt, wie man sich erinnern wird, ein ausdrücklicher Hinweis auf eine andre ausführlichere Darlegung desselben Stoffes: „*E d'aiczo son aduit en autra part abundiant scripturàs en robor e testimoni*“ (ob. S. 36). Kann man zweifeln, dass wir an der Schrift vom Antichrist eben die haben, auf welche sich hier der Katechismus beruft? Und gibt es dann eine andre Möglichkeit, als beide Schriften in nahem und bewussten Zusammenhang entstanden zu glauben? — Wie dort im Katechismus folgt nach dem Angeführten nur noch die Erwähnung des ewigen Lebens im Gegensatz zu den dawiderstreitenden Sätzen des Antichristenthums (vgl. Anhang).

Wir nehmen aber noch kurz den ersten Theil hinzu. Dort ruht die grösseste Verwandtschaft in den Sprüchen, welche die Scheidung aus der Welt der Gottlosen anbefehlen. Da findet sich (vgl. *Kat.* 42) *Num.* 16 (S. 274); die Warnung vor den Pharisäern und den falschen Propheten, nur verkürzt (S. 277); da Apokal. 18 (278) und 2 Cor. 6. und (279) 2 Thess. 3.

---

her: „*per orations, per peregrinations, per alimosnas, per offertas, per Sacrificis — — — per aquistament la gratia*“ ff.

Es ist eine kleine passende Auswahl aus der Fülle von Citaten in jener Schrift. Im Uebrigen liegt die Verwandtschaft hier mehr in Einzelnem. Obenan das Vorherrschen der Trilogie: Glaube, Liebe, Hoffnung (S. 254. 256. 260 u. a.). Begriffe wie: *la verità menisterial de la Gleisa: cosas substantials et ministerials* (254): *vera fè; vera* und *vana speranza* (260); *la gleisa cum seo veray filli* und *li veray menistre en verità*, und dagegen: *la Synagoga de li malignant* (264); die Abgötterei mit *creatura rational et non rational, sensible, non sensible* (265); die Gnade Christi: *de la justitia*, *de la regeneration*, *remission de li peccà*, *de la sanctification* (266) *fè viva* und *fè morta* (266 f.). Der Geist der Anschauung und Sprache ist offenbar derselbe; aber mit Ausnahme jener Citate liegt hier nicht so sicher eine Benützung vor wie bei jenem Theil derselben Schrift*). Wenn wir aber auf jenen Theil eine directe Hinweisung im Katechismus finden zu dürfen glaubten — so liegt es noch näher, dass dieser erste in Fragen abgefasste Theil, dem Katechismus, der sich als eine kurze Summa verwandter Gedanken und als ein Auszug erweist, andererseits den Titel in comparativischer Fassung: „*interrogacions menors*" statt: „*petits*" eingebracht hat. Dort sind die grösseren, hier die „kleineren" Fragen, am Schluss dieser aber der ausdrückliche Hinweis auf eine Schrift, die dasselbe „abundiant" behandelt. —

*) Indess ist zu beachten, dass, wenn die Uebersetzung richtig ist, die wir oben von dem Citat im Katechismus gegeben haben: „Und darüber sind in einem anderen Theil viele Schriftstellen zur Bekräftigung und zum Zeugniss angeführt" — grade der Theil der Schrift vom Antichrist zur Kennzeichnung des Buches, auf welches man verweist, benutzt wird, in welchem jener ausführliche Schriftbeweis gegeben ist. — Ich glaubte erst *abundiant* zu *part* construiren zu sollen, weil dem Attribut das für den Plur. Fem. erforderliche s fehlt (Grüzm. 379); habe mich aber der Ansicht des Herrn Prof. Herzog's angeschlossen, der es für unablösbar von *scripturas* hält. Dass das letztere nicht „Schriften", sondern „Schriftstellen" oder „Schriftnachweise" bedeuten soll, war mir von vornherein gewiss.

Es erübrigt die Hauptfrage. Woher und aus welcher Zeit stammt die Schrift vom Antichrist? Dieckhoff sieht die Sache als dahin entschieden an, dass wir an ihr eine Böhmische Schrift vor uns haben, die in das Waldensische, und zwar erst nach der Reformation übersetzt sei (S. 117 ff.). Er muss zwar dabei bekennen, dass man das Böhmische Original nicht kenne. Indessen läge allerdings darin nicht die grösseste Schwierigkeit. Man könnte an mehrere Schriften, insbesondere aber an eine denken, die er ausser dem Auge lässt: die Schrift Peters Chelczicky: „Vom Bilde des Antichrist's" oder: „Von der Bestie und ihrem Bilde", wie sie Palacky nennt (IV, 1, 469) (*o selme a o obrazu jejim*, Gindely S. 489 vgl. S. 15 f.). Diese Schrift ist Böhmisch im Manuscript erhalten*) und auch einmal gedruckt worden. Es wäre allerdings von Bedeutung, ihren Inhalt noch näher kennen zu lernen; doch ist das, was Palacky davon mittheilt (a. a. O.), der Erwartung nicht günstig, dass wir an ihr eine Vorlage haben. Dazu galten Chelczicky's Schriften den Böhmen selbst nicht mehr als normal. Eine Brüderschrift wär's ohnehin nicht im engeren Sinne; eine andre aber aus diesem Kreise, die hätte als Vorlage dienen können, weiss selbst Gindely, der grösste Kenner dieser Schriften, nicht nachzuweisen**).

Aber obenan darf doch nicht übersehen werden, dass, was auch die Vorlage gewesen, die Verarbeitung hier einem Zwecke dient, der ohne allen Zweifel und laut der bestimmtesten Documente mit Verhandlungen auf jener Italienischen Reise am Ende des 15. Saec. zusammenhängt. Muss die Waldensische Verfasserschaft für jene beiden Schreiben als feststehend gelten, so scheint davon der zweite Theil der Schrift des Antichrist unmittelbar berührt. Man könnte immerhin zugeben, dass die Böhmen in den Verhandlungen alle Gründe, warum die Waldenser sich von der Kirche trennen müssten, aufgesetzt und damit zugleich ihrem eigenen Standpunct zur Römischen

*) Kaiserliche Bibliothek in Olmütz sub. I, VII. 18 Blatt 262—292.

**) Es gilt diess von seiner privaten Antwort auf eine directe Anfrage darum.

Kirche neuen Ausdruck gegeben haben, so völlig, dass sie sich nachmals darauf als auf ihre Gründe berufen konnten. Die Worte Perrin's (S. 224) sind bedeutsam genug: „*Causes, qui ont esté communes à tous ceux qui se sont retiré d'elle.*“ Aber wenn es die Böhmen für sich gethan, die längst von der Kirche getrennt waren, begriffe man die ganze Fassung gar nicht. „*Nos fazen departiment exterior et interior*“ (II, 281), so sprechen die, welche bisher unter dem Vorwand innerlicher Abgesondertheit, die äussere Scheidung vermieden. Erst die Anlässe, welche diese Italienische Reise gab, können es erklären, dass die Böhmischen Brüder selbst 1499 wieder eine Synode hielten, um über die Bewegungsgründe der Scheidung von der Römischen Kirche zu berathen (ob. S. 173). Auf dieser Synode haben — um die obige Frage abzuschliessen — alle jene Vorlagen wahrscheinlich die Gestalt erlangt, unter welcher nun eine Schrift über die Gründe der Trennung (s. ob.) von den Böhmen als die ihrige bezeichnet und zur Einsicht angeboten werden konnte.

Viel directer noch ist allerdings im ersten Theil der Einfluss der Böhmen zu spüren. Sowol der gelehrte Ausdruck hie und da*) spricht dafür; als namentlich der Lehrbegriff. Was im zweiten Theil so wenig als im Katechismus vorkommt, findet sich hier: der Protest gegen die Anbetung des Sacramentes und die Lehre *de l'espiritual et sacramental maniament* (*manducatio*) [268]; die Bedenken gegen die Werthlegung auf die Kindertaufe 267. Das sind specifisch Böhmische Sätze. Und dennoch muss ich nicht nur Herzog gegen Dieckhoff darin beistimmen, dass die Waldensische Bearbeitung entschieden vorreformatorisch sein muss; sondern man kann vielleicht eine interessante Erscheinung nachweisen, die uns an die letzten Jahre des 15. Jahrhunderts und die von den Waldensern eben überstandne Verfolgung mahnt. Seite 264 heisst es: „*la dona de las gens*“ theile das Schicksal der Stadt der Heiden „*per subjection de las errors, de li peccà princessa de las povincias, per de-*

*) Vgl. z. B. 257: „*sapientia rational, cusativa, definitiva, sententiativa.*“

partiment del mond (*par le partage du monde*) *et daquellas cosas que son al mond*". Die Stelle, die hier zu Grund liegt ist offenbar Klagelieder Jer. 1, 1; aber man braucht nur *Cantica* 515 zu vergleichen, um zu sehen, wie gut man die Stelle sonst wörtlich zu citiren verstand. Die Art wie sie hier anwendend benutzt wird, weiss ich nicht anders zu rechtfertigen, als wenn die Stelle eine Anspielung auf die Herzogin Jolanta enthalten soll, deren Verordnung vom 23. Jan. 1476 jene schwere Verfolgung am Ende des 15. Jahrhunderts heraufbeschwor, die sich Jahre lang fortzog und bis zum Ende des Jahrhunderts nachzuckte. Es wird auch anderwärts die Weltmacht als die Verbündete des Antichrists dargestellt.

Eine Waldenser Bearbeitung hatten also die Stoffe, welche von den Böhmen herrührten, jedenfalls erfahren und wahrscheinlich um die Zeit jenes Besuches und der Verhandlungen über ein gemeinsames Verhalten gegenüber der Römischen Kirche; wenigstens von dem zweiten Theile wird diess entschieden gelten müssen. — Wir werfen von hier aus am besten einen Blick auf die andren Schriften, welche Böhmischen Quellen ihre Entstehung verdanken. Da sind vor Allem die Schriften vom Purgatorium, von Anrufung der Heiligen und von den Sacramenten (resp. „Geistlicher Almanach") zu nennen. In diesen ist die Confessio *Taboritarum* gradezu ausgeschrieben (vgl. Dieckhoff S. 377 ff.). Da finden wir wie im ersten Theile des Antichrists die specifisch Böhmischen Lehren und Gegensätze wieder, namentlich die Sacramentslehre; aber ausser allgemeinen Anklängen wie „*Purgatori soyma*" gar keine charakteristische Uebereinstimmung mit dem Katechismus. Dieser unterscheidet sich von jenen Schriften grade durch denselben Unterschied des Inhaltes, der ihn auch vom Böhmischen Katechismus unterscheidet. Was in diesem ein Hauptstück ist: das Bekenntniss vom Sacrament des AM.'s, das fehlt ihm, und was den Waldenser-Katechismus obenan charakterisirt, der Abschnitt von der Kirche, fehlt dem Böhmischen Katech. wie den oben genannten Waldensischen Schriften. Daran haben wir ein wichtiges Merkmal. Jene Sätze von der Kirche finden sich vor der Confess. IV unter den Böhmischen Bekenntnissen nicht. Auch keine An-

klänge bietet die *Confess. Tabor.* So klar ausgearbeitet aber, so durchgeführt, wie im Waldens. Katechismus finden sie sich, das muss man ferner sagen, weder in der Confess. IV noch in jenem zweiten Theil der Waldensischen Schrift. Aber während das Verhältniss des Katechismus zur Confess. IV näher zu bestimmen kein Anhalt sich ergab, scheint in Bezug auf *l'Antichrist* II kaum ein Zweifel möglich, dass die *interrog. menors* ein auf klare, lehrmässig formulirte Begriffe gebrachter Auszug aus jener Schrift sind und an einer wörtlich einstimmigen Stelle sogar ausdrücklich auf sie zurückweisen.

Jener Theil der Schrift vom Antichrist, der den Kirchenbegriff hauptsächlich hat und mit dem Katechismus am engsten zusammenhängt, muss aber mindestens durch Waldensische Hände gegangen und wesentlich mit Berechnung auf ihre Verhältnisse um 1498 abgefasst sein. Dafür bürgt der Zusammenhang mit jenen zwei Schreiben, die entschieden Waldensischen Ursprungs sind. So scheint es mir ausserordentlich nahegelegt die Entscheidung zu geben. Während andre aus Böhmischen Quellen geschöpfte und übertragne Schriften früher oder später unter den Waldensern entstanden sein könnten, so wird der Katechismus im Anschluss an *l'Antechrist II* entstanden sein müssen, d. h. in der Nähe jenes Austausches mit den Böhmen, der für die Waldenser der Anstoss wurde, ihr Verhältniss zur Römischen Kirche neu zu formuliren.

Wir stehen auf dem Gebiete der Hypothese, und verbergen uns nicht, dass neue Entdeckungen den Schlüssen wieder eine andere Richtung geben können. Aber soweit die Acten bis jetzt offen vorliegen, wird man anerkennen müssen, dass der letzten Hypothese als fester historischer Anhalt die beiden durch Böhmische Documente bezeugten Waldensischen Schreiben und deren Zusammenhang mit dem zweiten Theil der Schrift vom Antichrist zu Grunde liegt. Mit dieser aber bedingt sich der Katechismus wechselseitig.

Wir könnten die Hypothese weiter ausführen. Die Böhmen haben auf ihren Reisen Schriften, die ihren Glaubensstand bethätigten, mit sich geführt. Auf diesem Wege ge-

wannen die Waldenser, wenn nicht früher schon, Kenntniss von der *Conf. Taborit.* und andren Quellen, die sie nachher in Waldensischen Schriften bearbeiteten. Bei den Verhandlungen aber über die Stellung der Waldenser zur Kirche bedurfte es einer Einigung über Begriff und Wesen der Kirche, sowie über die rechte Gemeinschaft mit ihr. Da lag es in der Natur der Sache, dass es zu neuen Festsetzungen kommen musste, die vielleicht auch in früheren Schriften der Böhmen so nicht vorlagen. Da konnte Waldenser-Eigenthümlichkeit sich dabei geltend machen, und was man vereinbarte doch ebensogut als Eigenthum der Böhmen erscheinen. Seitdem tritt derselbe Begriff in Böhmischen Confessionen auf (Conf. IV), wenn schon nur vorübergehend und, wie früher seine Spur nicht zu finden war, so später wieder mehr verschwindend; während die Klarheit und Durchbildung, mit welcher diese Partie im Waldensischen Katechismus auftritt, die Ansicht verstärken möchte, dass wir daran Waldensisch Eigenthümliches haben.

Bei jenen Festsetzungen haben ferner die Waldenser die Gründe, welche die Böhmen für die Nothwendigkeit der Trennung beigebracht, in einer ihren Umständen entsprechenden Verarbeitung zu den ihrigen gemacht und mit den Stellen, die als ausdrückliche Aufforderung zu jener Trennung erschienen, dem Manifest vorgesetzt, durch das sie die Gründe ihrer Trennung bekennen sollten und wollten, und mit diesem wie einen ersten Theil mit dem zweiten zusammengeschlossen. Wenn die Böhmen jene Schreiben in ihre Heimath mitnahmen, und die Berufung in Confess. IV entweder jenem zweiten Theil der Schrift vom Antichrist selbst oder jenem Schreiben galt, das sich so nah mit jener Schrift berührt oder endlich eignen auf Grund dieser Verhandlungen erneuert aufgestellten Synodalbeschlüssen (S. 173) —: so wird man annehmen müssen, dass überhaupt die Schrift vom Antichrist nach ihrem zweiten Theile aufgesetzt war, ehe die Böhmen zurückkehrten. Der Eifer des Entschlusses, öffentlich von der Römischen Kirche sich zu scheiden, kann ohnediess nicht lange über die Abreise der Böhmen hinaus gedauert haben. Das dürfte zugleich ein Wink darüber sein, dass nicht zu lange Zeit auch zwischen den Schrei-

ben, dem Antichrist und der Abfassung des Katechismus liegen kann, wie schon die Verwandtschaft der Sprache und des ganzen Ideenkreises nahelegt. Wer weiss, ob nicht, da vorher auch bei den Böhmen keinerlei Spur des Bedürfnisses oder der Existenz eines Katechismus nachzuweisen ist: — wer weiss, ob nicht jene Verhandlungen das gemeinsame Bedürfniss angeregt haben, zum Unterricht der Laien und der Jugend ein Fragbüchlein zu schaffen. Wie wir 1503 Gedanken, wie sie 1498 bewegt und festgestellt worden sein müssen, in der Böhmischen Confession wiederkehren sehen, so haben wir die Nachricht, dass 1505 zuerst bei den Brüdern Kinderfragen ausgegeben worden seien. Kennten wir diese (s. u.), so wäre vielleicht ein ganz neues Licht für Alles gewonnen. Vorläufig müssen wir nur urtheilen, dass sie schwerlich überhaupt die Vollkommenheit, die der Waldenser-Katechismus gegenüber dem der Böhmischen Brüder zeigt, getragen haben können; denn wie wäre es möglich, dass eine zweite Bearbeitung, wie sie der Katechismus von 1522 bilden würde, so viel ungeschickter als eine erste aus demselben Kreise hätte ausfallen können?

Viel näher läge es schon, — wenn die Vorlage für den Katechismus von 1522 nur jener Waldensische, also ein fremdes Product war, — dass man absichtlich die Aehnlichkeit verwischt und namentlich den zweiten Theil mit bestimmten Interessen (s. u.) ganz neu hinzugefügt hätte. Namentlich in einer Zeit verschärften Gegensatzes zu den Waldensern, wie wir oben dieselbe kennen gelernt (S. 146), würde sich das leicht erklären. Wäre nicht, da über den Katechismus von 1505 ein so ungelöstes Dunkel herrscht, sogar eine Verwechslung möglich? Könnte man nicht den aus Italien bekannt gewordnen Waldensischen Katechismus als eine Schrift der Brüder aus der Zeit jener Confession, die auf andre Italienische Erzeugnisse wie auf eigne Rücksicht nimmt, angesehen haben?

Dahin liesse sich, wie gesagt, jene einfachere Hypothese erweitern. Man ist in einem Falle wie dem unsern auf Schlüsse verwiesen, und meine Vorgänger in der Bearbeitung dieses dunklen Gebietes haben deren ebensowenig entrathen können. Aber nachdem die Möglichkeiten, der grössren Ein- und

Uebersicht zu Dienst, ausgeführt sind, ziehe ich mich ausdrücklich auf den obigen Satz zurück, dem man nicht durch den Vorwurf eines Hypothesenbaues den soliden Grund der Forschung bestreiten kann. Der Katechismus muss der Sache und der Zeit nach in nahem Zusammenhang mit den Ereignissen abgefasst sein, welche die Schriften kennzeichnen, die von den Brüdern 1498 aus Italien mitgebracht wurden.

Waren bei dieser Schlussfolgerung jene charakteristischen Sätze von der Kirche ein Hauptangelpunct, so werden wir es uns nicht erlassen dürfen, endlich auch mit einigen Worten auf den Zusammenhang dieses Lehrbegriffs mit den Waldensischen Kirchenzuständen hinzuweisen. Einmal möchte ein Dualismus im Begriff, gestellt auf äussre und innre Gemeinschaft, als eine so unmittelbare und nothwendige Consequenz aus dem factischen Verhalten der Waldenser zur Römischen Kirche erscheinen, dass man wol glauben dürfte, er sei, wenn auch nicht so bestimmt formulirt, doch dem Grundgedanken nach, uralte Tradition bei ihnen gewesen.

Die Waldenser, das führten wir schon oben aus (S. 123 ff.), fühlten sich wie der innre bessre Kern der grossen Kirchengemeinschaft, an der sie äusserlich mit Antheil hatten. Sahen wir den Gedanken der kleinen auserwählten Heerde für sie in ihrem eignen innren Kreise Fleisch und Blut gewinnen, so legt sich hier von dieser Seite eine materiellere Fassung der Substanz der Kirche in der Gemeinschaft der durch Glaube, Liebe, Hoffnung Verbundenen nahe.

Eben daran aber lässt sich erkennen, wie man aus dieser Seite der Sache jene Unterscheidung nicht nach ihrem ganzen Inhalt herleiten, sondern nur etwa einen psychologischen Anstoss und eine entsprechende Physiognomie in der factischen Lage finden darf. Wollte man die zwei unterschiednen Seiten selbst rein zwischen den Waldensern und der herrschenden Kirche vertheilen, so könnte unmöglich der Katechismus die Gemeinschaft mit der Kirche nach der „dienstbarlichen“ Seite so gleichmässig wie die andre zur Pflicht machen.

Es kommt hier eine andre Seite der Gemeinschaftsgestaltung bei den Waldensern noch dazu in Rücksicht: das Ver-

hältniss zu ihren Barben. Grade weil die Waldenser unabgelöst von der allgemeinen Kirche, im Mitgenuss ihrer Gottesdienste, im Allgemeinen auch ihrer Sacramente standen, war, nächst dem Differenzbewusstsein, das Maass innrer Organisation, das sie besassen, für sie von doppelt hoher Bedeutung. Factisch constituirte ihren Gemeindezusammenhang, den kein einmüthiges offnes Bekenntniss vermittelte, allein ihre Organisation. Diese aber bestand eben in der Auctorität ihrer Prädicanten oder Barben. Diese repräsentirten, ähnlich wie bei den Katharern (Syst. d. Katechetik I, 646), die Secte selbst nach ihrem Ideal: sie waren der innre Kreis, die *Perfecti*. Während die gewöhnlichen Gläubigen den katholischen Laien viel mehr gleichstanden, waren die Barben zur Virginität verpflichtet. Darum standen den männlichen Pflegern, selbständige weibliche Pflegerinnen zur Seite. Dazu vermittelten in der That diese herumreisenden Prediger den zerstreuten Gemeindegliedern ausschliesslich den Gemeinschaftszusammenhang. Im Jahre 1494 bekennt im Verhör Peironette von Beauregard, dass zwei graugekleidete Männer sie nach der kleinen Heerde gefragt hätten. Diese grauen Männer zögen durch die Welt, um die Menschen zu lehren, wie man Gott anbeten solle und die Missbräuche der Römischen Kirche abthuen. — Ebenso war Anton Blasius, der 1486 seinen Waldenser-Glauben abschwören soll, nach seiner Aussage, mit Männern zusammengetroffen, die sich heimlich als Beichtiger der Waldensersecte zu erkennen gegeben, mit der Erklärung, dass sie eine grössre Macht von Sünden zu absolviren hätten als die Röm. Priester. In den Cantica wird die Pflicht der Hirten, die Heerde durch Besuche zusammenzuhalten, besonders betont S. 518 f.: „sie besuchen immerfort die Heerde, nach der Weise der guten Hirten etc.", vgl. dazu Herzog's Bemerkung aus Yvonet: „*hi perfecti sunt magistri eorum et confessores et circumeunt per terras visitando et confirmando discipulos in errore.*"

Wer beide Züge zusammennimmt: die kleine heimlich verbundne, durch Verfolgung im Bewusstsein ihrer Heiligkeit gesteigerte Genossenschaft — und andrerseits die Bedeutung des amtlichen Dienstes unter ihr, der wird in dem Kirchen-

begriff des Katechismus das Lebensbild der Gemeinde selbst in seinem specifischen Ausdruck wiederfinden. Indess könnte diess immer nur mehr den Eindruck einer Hypothese als geschichtlicher Unterlage machen, wenn uns nicht dieselbe Schrift, die uns das Lebensbild der kleinen Gemeinschaft so lebhaft schildert, auch hiefür die entscheidendsten Belege böte. Aus keiner andren Schrift ist wie aus der Auslegung der Cantica das Ansehen der Diener des Amtes bei den Waldensern zu belegen. Wäre nicht der specifische Charakter der Secte in diesem Buche so genau gekennzeichnet, so könnte man glauben, es sei nur Uebersetzung eines katholischen Commentars aus oppositionellem Kreise, wie etwa die bekannten Commentare zur Apokalypse aus jener Zeit. Da aber der Waldenser-Ursprung unzweifelhaft feststeht, ist grade für uns der andre Zug um so bedeutsamer: dass das Ansehen des Amtes bei dieser Gemeinschaft nicht niedrer steht, als bei der Katholischen Kirche selbst, und sogar Stände wie der der Doctores gepriesen werden, die doch wahrscheinlich nur in der Reihe jener vertreten waren. S. 490 erscheinen sie als die Balken und Stützen, die das Joch des Hauses tragen.

Der Verfasser ist offenbar selbst ein Prediger; aber er rühmt nicht etwa nur das Amt, das er selber hat, vielmehr ist die ganze Schrift eine Strafpredigt an die lässigen Diener (vgl. Herzog's Einleitung); aber — was uns das wichtigere ist, der Verfasser erhebt die wirklichen Verhältnisse zum Begriff. Er zeigt nicht nur wie sie erwählt werden nach längrer, strenger Prüfung, ihrer hohen Aufgabe gemäss (S. 513). Er benennt die verschiednen Grade und Stufen (514 vgl. 559). Sie vertreten unter den Vollkommenheitsstufen der Gemeinde selbst die höchste (S. 549). Vielmehr noch zeigt die Schrift, wie aller Gnadenzufluss für die Gemeinde an ihre Vermittlung gebunden ward, ganz wie der Katechismus es als nothwendig bezeichnet für die Kirchenzugehörigkeit, ihrer Dienste sich zu bedienen. Sie heissen selbst der Wein (S. 540); sie sind die Träger des Lichtes (S. 515). Wenn Christus sich der Gemeinde wieder naht, schreitet er über sie — als über „die Berge" — hernieder (S. 506). Auf ihnen ruhen die Gaben des Geistes (S. 519); sie tragen in sich die Geheimnisse

(*menestier*) S. 535. Mit der rechten Liebe erfüllt, sind sie die Säulen der Kirche (S. 518). Daher muss die Gemeinde sich an sie halten, alle Gaben, besonders die Belehrung, bei ihnen suchen (S. 488); wie sie die von Gott verordneten Wächter der Kirche sind (S. 508), so ist ihnen die Gemeinde pünctlichen Gehorsam schuldig (S. 530. 559). — Da haben wir die Unterlagen für den Kirchenbegriff im Katechismus, der in sich den Beweis trägt, dass er nicht nach der Reformation so abgeschrieben, geschweige aufgestellt sein konnte. Er ruht auf echt- und altwaldensischen Vorstellungen. Die Opposition nur gegen den falschen Klerus lehrte ihnen die Römische Kirche.

Wir leugnen nicht, dass bei den Böhmischen Brüdern das Amtsansehen hoch genug stand, um den gleichen Kirchenbegriff unter ihnen selbst hervorzutreiben. Ob so specifischer Anlass zu dualistischer Fassung „nach Wesen und amtlicher Wirklichkeit“ vorlag, wäre freilich zu bezweifeln; wie wir denn schon nachgewiesen haben, dass bei ihnen vor- und nachher andre Bestimmungen herrschen. Die begriffliche Aussprache über die Kirche tritt bei ihnen überhaupt gegen andre Lehrstücke zurück.

Dagegen könnte man sich für Waldensische Originalität auch darauf beziehen, dass bei diesen nach den *Articles de la Fè*, über deren Alter oben gehandelt wurde, das Bekenntniss zur Kirche eine sehr bedeutsame Stelle einnimmt und gleich nach dem Bekenntniss zur Erlösung kommt (Hahn II, 607)*). Ebenso wird nicht nur *la communion de li sant* dort in dieselbe Verbindung mit der Vergebung der Sünden gesetzt, wie im Katechismus und Antichrist II, sondern die Vermittlung durch die Sacramente und den Dienst der Diener grade so stark hervorgehoben wie im Katechismus (S. 610). Endlich haben wir oben auch für die Subsumirung der Kirche unter den

*) In dieser Auslegung ist noch die Stelle des Dekalogs (S. 606), und die Verwahrung, dass die drei Namen der Dreieinigkeit nicht drei Individuen bedeuten (S. 608), für den Katechismus vorbildlich.

Begriff der Liebe, einen Beleg aus der Erklärung der Cantica beigebracht.

Unsrer nächsten Aufgabe aber ist schon genügt, wenn erwiesen gilt, dass der Begriff dem Waldenser-Kreise nahe genug lag, um aus ihm selbständig hervorzugehen, sobald ein Anstoss zu begrifflicherer Formulirung sich fand.

Soweit aber zum Schluss bei der Altersbestimmung unsres Textes auch die Frage um die kritische Verlässlichkeit des Manuscriptbefundes und seine Eigenthümlichkeit berücksichtigt sein will, genüge unter Verweisung auf die Zusammenstellung im „Anhang" hier die Gewissheit, dass unter den zu Gebot stehenden Recensionen die des Dubliner Manuscriptes trotz seiner verhältnissmässig späten Entstehung, den ältesten und den vollständigsten Text zugleich bietet. Ist derselbe auch vielleicht durch Zusätze, theils nachreformatorischer Art, theils aus Böhmischen Quellen stammend, bereichert (s. die Nachweise im Anhang), so lassen sich diese doch leicht erkennen und ablösen, und beeinträchtigen die vorstehenden Resultate in keiner Weise; während grade der enge Zusammenhang mit der Schrift vom Antichrist, die zur Bestimmung der Abfassungszeit so wesentliche Dienste leistet, aus keiner andren Recension so bestimmt und direct erwiesen werden kann, als aus der Dubliner.

Zur Würdigung endlich der den unsren entgegenstehenden Resultate und Schlüsse Dieckhoff's wird der Hinweis genügen, dass er jene „Apologie", die aus Perrin's eignen Angaben (vgl. S. 187) als indentisch mit dem Schreiben der Waldenser an Wladislav zu erkennen war, für eine Confession erklärt, die am Anfang des 16. Jahrhunderts von den Böhmischen Brüdern abgefasst worden sei (S. 41 f.); das andre Schreiben an die Utraquisten aber: „*Aiço es la causa*" etc. mit der Schrift, auf welche die Böhmische Confession von 1504 (ist von 1503) sich berufe, in der Form für identisch erklärt, dass die Waldenser sie nur übersetzt und sich ebenso von den Böhmen angeeignet hätten, wie jene Apologie. Vielleicht würde diese Behauptung auch der Auffindung jener Schreiben in den Dubliner Manuscripten gegenüber noch aufrecht erhal-

ten werden; aber im Angesicht des Factums, dass, wie nun nachgewiesen, die Böhmen selbst den Empfang dieser Schreiben und ihren Waldensischen Ursprung bezeugen, sowie nach der Auffindung der Confession von 1524 (ob. S. 92) fällt diese Hypothese in sich selbst zusammen. An der hochwichtigen Thatsache: dass die Böhmen in diesem Falle selbst einmal Waldensische Originale bestätigen, bricht sich die in einseitiger Consequenz geltend gemachte Abhängigkeit der Waldenser von den Böhmischen Brüdern.

Cap. V.

e muthmaassliche Entstehungszeit des Katechismus der Böhmischen Brüder.

Gehen wir bei dem hier grösseren Reichthum von Anzei-en von den sichersten Daten zu den minder sicheren zurück. ›ststeht durch die unmittelbaren Documente, dass 1522 schon rschiedene, mindestens zwei deutsche Ausgaben des agbüchleins der Böhmischen Brüder an verschiednen Orten druckt erschienen. Von den unten (s. Anhang) zu be-ıreibenden Documenten tragen drei verschiedne Drucke in nz unverdächtiger Weise diese Jahrzahl. — Der Abdruck, n Ehwalt a. a. O. gegeben, weist keine Jahrzahl auf, und ›ine Versuche, das Original, das seiner Zeit in Köcher's ›sitz war, wiederaufzufinden, sind vergeblich geblieben. Auf m Titel steht nach Ehwalt's Abdruck, dass vor neun hren der Katechismus der Böhmischen Brüder ausgegangen d inzwischen „vilmal nach yedes güt bedunken" wieder ge-uckt worden sei. Dieser Abdruck mag wol um 1530 oder 31 erschienen sein, gewährt aber nach Obigem keinen hren Aufschluss weder über die Zeit der Abfassung in Böh-scher Sprache, noch über den ersten deutschen Druck.

An Luther's Schrift „Vom Anbeten des Sacra-ənts des heil. Leichnams Jesu Christi", Wittenberg 23*), haben wir den nächst gewissen Anhalt. Man fasst

*) Vgl. Erlanger Ausg. XXVIII S. 388 ff. Walch XIX, 1593 ff. — Gindely's Zeitangabe: 1522 beruht wol auf einer Verwechslung mit dem früher geschriebnen Briefe an Speratus (s. u.). Dagegen findet sich bei Lasitius in den Auszügen, die Commenius gibt, S. 218 f., der umgekehrte Irrthum. Dort heisst es: „*Anno*

die Sache gewöhnlich so, als wäre diese Schrift Luthers nur als Antwort auf den Katechismus selbst zu betrachten, den ihm eine Böhmische Gesandtschaft überbracht habe. Aber nach Luthers Schrift verhält es sich anders.

Nach seinen Worten dort zu schliessen, ist ihm der Katechismus in deutscher Uebersetzung mehr zufällig zugekommen, und auf Grund dessen, was er darin als Lehre der Böhmischen Brüder gefunden, habe er eine (inzwischen gekommene) Gesandtschaft der Böhmen ersucht, ihm „durch ein sonderlich Büchlin“ (a. a. O. 389) den Artikel vom Sacrament nach ihrer Fassung eigentlich klar zu machen. Denn, fügt er hinzu, schon die Erklärung der Abgesandten hätte bei ihm eine andre Meinung erweckt als der Text im Katechismus.

Wenn es in der Vorrede jener Schrift Luther's dann weiter heisst: „Nu ist mir dasselb Büchlin von Er. Luca zugeschickt auf latinisch“ — so kann das im Zusammenhang nur die erwünschte besondre Auseinandersetzung über das Sacrament (s. d. Anm. vor. S.), und nicht, wie Ehwalt (Vorrede §. 12) u. A. es verstanden, eine lateinische Uebersetzung des Katechismus gewesen sein. Wie könnte bei dem Ungeschick der Böhmen im lateinischen Ausdruck (Luther a. a. O. S. 419) eine lateinische Uebersetzung zu grösserer Klarheit gedient haben, als eine deutsche, die schon vorlag! Und wie hätten die Brüder Luther haben ersuchen können (a. a. O. S. 390), selbst für die Verdeutschung dieses lateinisch zugesandten Büchleins zu sorgen, wenn es der Katechismus war, der doch schon in deutscher Uebersetzung existirte. Man hat übersehen, dass Luther selbst im Lauf der Schrift seine Vorlage auch gar nicht als einen Katechismus, sondern als eine „Apologia“ (S. 413) bezeichnet. Es

---

1523.... *ediderunt Fratres Germanice Catechesin puerilem, a Luthero visam.* Diese, heisst es, sei Anlass zur Frage vom Anbeten des Sacramentes geworden zwischen Luther und den Brüdern. — Auf den Wunsch des Erstren hätte dann Lukas ein zweites Buch zur Erläuterung *(ejusdem argumenti libellus)* geschrieben. Aber *haud aliter est acceptus quam catechismus.* Das Datum des Katechismus ist falsch, aber die Nachricht von der zweiten Schrift wichtig (s. u.).

passt ja auch die Inhaltsangabe (S. 413 ff.) gar nicht recht zu unsrem Katechismus. Auch die Bemerkung darüber, „dass die Böhmen vom Glauben so unterschiedlich reden" S. 416 f., was Luther theils gefällt theils doch bedenklich erscheint, hat sich also nicht unmittelbar auf den Text des Katechismus bezogen, sondern wir haben nur einen neuen Beleg daran (ob. S. 95), dass die Böhmen diese Unterscheidung damals in verschiedenen Schriften vorgetragen haben.

Nach Gindely's Angaben (S. 189) hat die auf Luthers Wunsch vorgelegte Schrift den Titel „von der siegreichen Wahrheit" geführt; wenigstens gibt Gindely an, dass die letztre Schrift eigens für Luther ins Lateinische übersetzt worden sei. Im übrigen ist die Darstellung bei Gindely nicht ganz genau; denn nach ihr müsste man annehmen, die Böhmischen Brüder hätten von freien Stücken beide Schriften (Katechismus und die andre) zugleich durch eine Gesandtschaft Luther zugesandt. Die Schlüsse, die sich aus Luthers ganz unbefangner Darstellung ergeben, müssen für sichrer gelten, als der Bericht Gindely's, welcher der Böhmischen Quellennachweise grade hier entbehrt.

Aus Luthers Schrift lässt sich nur so viel wahrscheinlich machen, dass jener Katechismus nicht lange vorher in deutscher Uebersetzung existirt haben mag. Suchen wir zunächst nach früheren Daten bei Luther selbst. Das nächst vorhergehende ergibt der Brief an P. Speratus v. Sonnabend nach Pfingsten (13. Juni) 1522 *). Danach hatte Speratus Fragen der Böhmischen Brüder durch eigne Abgesandte derselben an Luther geschickt. Nach Gindely (S. 188) rührten die Fragen von Benedict Optat her, der mit Speratus vereint Luthers Sache in Oesterreich eifrig ergriffen hatte. Optatus aber hatte den Anlass diese Fragen aufzusetzen aus Schriften der Brüder geschöpft. Speratus nun, an den diese Fragen zunächst gerichtet gewesen, hatte sie an Luther weiter geschickt, durch Boten der Brüder selbst, wie wir aus Luthers Brief ersehen **).

*) Latein. bei D. Wette II, 208 ff. Deutsch. b. Walch. XXI, 792 ff.

**) „*Ad quaestiones autem Waldenses, quas ad me per eorum legatos dedisti, ita respondeo.*" –

Sollte nicht gleich damit jene Differenz zwischen den Schlüssen aus Luthers Schrift und Gindely's Nachrichten zu lösen sein? Davon, dass jene Fragen von Speratus durch Böhmische Brüder an Luther gesandt wurden, hat Gindely a. a. O. auch nichts. Diess war also die erste Gelegenheit für Luther sich vor einer Brüdergesandtschaft auszusprechen. Und offenbar ist diess dieselbe, deren Luther im Eingang jener Schrift gedenkt. Damals (erste Hälfte d. Jahres 1522) hat also Luther den Katechismus schon gekannt und jenen Boten, denen er die Antwort für Speratus mitgab, zugleich den Wunsch an die Unität ausgesprochen, eine Schrift der oben bezeichneten Art zu besitzen. Das ist den Brüdern Anlass geworden, nun in eignem Antrieb und officiellerer Form eine Gesandtschaft zu schicken, nämlich diejenige von der Gindely (S. 189) berichtet.

Es muss dabei dahingestellt bleiben ob nicht jene ersten Abgesandten von Speratus die Schriften, welche jene Fragen veranlasst hatten, so weit sie Luther zugänglich d. h. lateinisch oder deutsch übersetzt waren, mitgeschickt haben. Darunter konnte auch der Katechismus sein; denn nur dagegen mussten wir nach Obigem protestiren, dass jene officiellere Deputation zugleich den Katechismus überbracht hätte. — Nur muss man sagen, dass der Inhalt des bezeichneten Briefes an Speratus kein sichres Zeugniss dafür ablegt. Die Hauptfrage muss der Anbetung des Sacramentes in der Verbindung mit dem Gegensatz zu der Anbetung der Heiligen gegolten haben — dafür genügte der Katechismustext allerdings als Vorlage. Ebenso findet sich ja für die Frage von der Verehrung Gottes in seiner Gegenwart in den Gläubigen ein schwacher Anhalt im Katechismus (S. 106); aber wenn wir die Fassung im Briefe erwägen und dazu noch nehmen, dass eine andre Frage sich darauf bezog, ob nur der Leib Christi oder die Gottheit u. s. w. mit unter dem Brot sei, so müssen wir wenigstens zugleich andre Schriften als Vorlage voraussetzen, die ähnlich wie die Confess. von 1507 und die Apologie gegen Dr. Augustin (ob. S. 90) von diesen Fragen gehandelt haben. Vielleicht war diess in einer sehr jungen Schrift geschehen. Nach Gindely (S. 188) schrieb

Lukas 1520 eine ausführliche Schrift über die Anbetung des Sacramentes, die zugleich den Gegensatz gegen Luthers Abendmahlslehre ausgesprochen haben soll.

Wir haben aber noch einen zweiten kürzren Brief Luthers an Speratus zu beachten vom 16. Mai 1522 *). Er ist als vorläufige Antwort dem mehr officiellen Schreiben voraufgegangen, und bezeugt, dass die Gesandtschaft schon im Mai bei Luther gewesen, da er das Resultat der mündlichen Verhandlungen mit ihnen rühmt. Die Schrift, die ihm zugesendet worden, nennt er dort „der Behemen Artikel"; und neben dieser scheint schon eine frühere Zusendung stattgefunden zu haben. Doch hatte sich Speratus, nachdem er vorher zuletzt in Wien als Prediger aufgetreten war, selbst erst 1522 in Mähren niedergelassen.

Diese Unterscheidung zweier Gesandtschaften bestätigen denn auch andre briefliche Aussprachen Luthers ganz unzweifelhaft. Man vgl. was Luther unter dem 4. Juli 1522 an Spalatin schreibt (D. W. II, 216 f.) mit den Briefen an Hausmann im October 1523. Die *praesentes ipsi*, die hier (a. a. O. 428) erwähnt werden, sind die Glieder der zweiten Gesandtschaft**). Aus dem Brief an Spalatin ersieht man aber, dass Luther schon mit der ersten Gesandtschaft fast alle Puncte durchsprach, die er in seiner Schrift nachmals berührt; sowie der bald darauf geschriebne Brief an den „Heros" Graf Schlick, wie er ihn nennt, seine Absicht bewährt, im Interesse der Böhmen etwas zu schreiben (a. a. O. S. 233).

Die Gesandtschaftsfrage wäre damit ins Reine gestellt; aber die erste Bekanntschaft mit dem Katechismus und sein Erscheinen selbst noch nicht gesichert.

Aus einer andren Schrift Luthers von 1520 (Erklärung etlicher Artikel in seinem Sermon von dem hl. Sacrament***), die wahrscheinlich der Anlass zu jener Schrift des Lukas

---

*) Deutsch bei Seidemann-D. Wette, Luthers Briefe VI, 32 ff.

**) Weiss u. Horn (nach d. latein. Bezeichnung *cornu*); eigentl. hiess er: Roh, vgl. Gind. S. 189

***) Erl. Ausgabe XXVII, 70 ff. Walch XIX, 553.

vom Sacrament wurde, geht hervor, dass Luther damals noch ganz im Unklaren über die Böhmischen Gemeindeverhältnisse war. Er unterscheidet dort (S. 74) die „Grubenhainer“ — ein Uebernahme, den die Brüder seit den ersten Verfolgungen erhalten hatten, — und die „Pigharden“, die er doch so charakterisirt, dass kein Zweifel über die Identität mit den Brüdern walten kann. Dabei aber erwähnt er dort schon, die Letztren hätten „sich durch ein ausgelassen Buch“, das er gesehen, erklärt, dass sie . . . „nit glauben dass Christus Fleisch und Blut wahrhaftig da sei und etlich mehr Ketzerstuck haben.“ — Die ähnliche Art wie Luther sich in der Schrift von 1523 ausspricht, sowie dass man annehmen muss, die Schrift habe Luther in andrer als Böhmischer Sprache vorgelegen, könnte es sehr plausibel machen, an den Katechismus zu denken; aber wie es scheint, kennen wir das hier bezeichnete Buch aus seinem Briefe vom 18. Dec. 1519 an Lange, wo Luther schreibt (D. W. I, 380): „*Circumfertur apud nos tractatus cujusdam (ut putant) Boëmi — in utraque lingua adversus tyrannidem Romanae curiae.*“ Um diese Zeit schrieb Luther jene Schrift; denn diese ist schon Anfang 1520 fertig (a. a. O. I, 395).

Ueber 1519 herauf zu gehen würde schon darum nicht räthlich sein weil der Sermon vom AM. 1519, zu dem Luther jene Erklärungen schrieb, keine Spur von Kenntniss dieser Irrlehre zeigt. Und die — so viel ich sehe — älteste Aussprache Luthers über Irrlehren der Böhmischen Picarden (31. Dec. 1518 an Spalatin) *) thut nur der Verwerfung der Heiligenanrufung missbilligende Erwähnung.

Das Jahr 1519 hat aber noch eine andere Bedeutung, die wir hier nicht übergehen dürfen. In diesem Jahre nämlich ist bereits ein erster Bote aus Böhmen zu Luther gekommen (D. W. I, 350). Aber es ist freilich sehr fraglich, ob dieser von den Brüdern, wie D. Wette annimmt, oder nicht vielmehr von den Utraquisten gesendet war, die Anfangs so leidenschaftlich die Sache Luthers ergriffen (a. a. O. I, 383 vgl. Gindely I S. 162 ff). Von demselben Jahre sind wenigstens die

*) D. W. I, 201.

ersten Schreiben von utraquistischen Predigern an Luther a. a. O. S. 341; und dieser schickt durch den Boten alle seine bis dahin edirten Schriften mit, die jedenfalls nicht an die Brüder gekommen sind. So mochte Luther durch Leute von der andren Fraction die ungewisse Kunde von jenen erlangt haben, die sich in seiner Aussprache von 1520 noch kundgibt.

Die Ausbreitung Lutherischer Anschauungen in Böhmen belebte alsbald den Verkehr mit Wittenberg in einem Maasse, dass man als sicher annehmen darf, dass eine 1520 etwa ins Deutsche übertragne Schrift schell an Luther gelangt wäre. Wie die Brüder namentlich in Prag begeistert Luthers Partie ergriffen hatten, lehrt Gind. S. 169. Doch verkühlte sich dieser Eifer und namentlich bei Lukas das erste Interesse bald. Die jungen Leute, die ihrer Studien halber nach Wittenberg zogen, brachten von dort Anschauungen zurück, die gar nicht zu dem strengen Geist der Brüder stimmten (Gind. S. 187). Es bedurfte nur eines Funkens, und der offne Streit entbrannte. Er fiel mit Luthers Missurtheil über „die Pighardenʺ in jener Schrift von 1520, und sofort antwortete Lukas in scharfem Gegensatz. Nach Gindely hat er auch die durch Speratus veranlasste Erklärung wieder zu einer Gegenschrift benutzt. Es ist begreiflich, dass Lukas unter diesen Umständen nicht aus eignem Antrieb eine Deputation oder irgend welche Schrift an Luther sendete. Entstand der Katechismus um diese Zeit — und seine deutsche Uebersetzung muss es jedenfalls — so ist er sicher ebenfalls zur Behauptung der Selbständigkeit geschrieben, wie sein Inhalt auch wohl dazu stimmen wird. Gindely nun behauptet die Abfassung um dieselbe Zeit mit jener andren nach Wittenberg gesandten Schrift. Einige Zeit müssen sie, nach dem obigem Nachweis, freilich auseinanderliegen. Der Katechismus musste mindestens vor dem April 1522 erschienen, die andre Schrift erst nach der Rückkehr der Boten gearbeitet sein, wenn man nicht annehmen wollte, was allenfalls auch möglich wäre, dass die Schrift, welche die Brüder auf Luthers Erfordern schickten, eine der vorher schon erschienenen, jetzt nur lateinisch übersetzten, Erklärungen über die Sacramente gewesen sei. Gindely's Zeugniss spricht freilich nicht dafür. Er weiss es zwar nicht

näher zu motiviren, wie Lukas trotz der empfindlichen Stimmung dazu gekommen; dennoch erzählt er: „Lukas fühlte sich vielmehr veranlasst, nachdem er einmal mittelbar*) mit Luther in Verbindung getreten war, direct sich an ihn zu wenden und wenn möglich eine Verbindung anzubahnen.“ Im Zusammenhang bei Gindely ist das ein Widerspruch: aber die Thatsache der Wendung ist doch richtig; nur dass wir nun als Motiv das Entgegenkommen von Luthers Seite kennen gelernt haben, indem dieser die Gesandtschaft des Speratus zugleich benutzte, die Brüder um eine Darstellung zu bitten, die der mündlichen Aussprache der Gesandten entspräche. Denn auch das dürfen wir nicht übersehen, dass die Gesandten von dem mündlichen Verkehr mit Luther die Kunde mussten mitbringen können, wie geneigt sie ihn gefunden, die Abendmahlslehre der Brüder für richtig zu halten. Das musste versöhnend wirken, wenn an der Antwort an Speratus, die zugleich gedruckt wurde, manche Härte im Ausdruck verletzen konnte. Lukas konnte gar nicht ausweichen auf solche Aufforderung hin. Gindely fährt in seinem Bericht fort: „Er (Lukas) hatte eben zwei neue Schriften verfasst: einen Katechismus für die Kinder, der auch zugleich in deutscher Sprache gedruckt ward; dann ein Werk, betitelt: „„Von der siegreichen Wahrheit;““ diese letztre wurde für Luther eigens ins Lateinische übersetzt und ihm beide durch eigne Boten — zugeschickt“. *Mutatis mutandis* können wir diesen Bericht nun dankbarst acceptiren. Das „Zuschicken“ kann sich in Bezug auf den Katechismus ebenso aus der Verwechslung mit der ersten Botschaft (von Speratus) erklären; als es ja möglich wäre, dass man der zweiten Gesandtschaft auch wieder ein Exemplar des Katechismus mitgegeben hätte, obgleich er Luther schon früher bekannt geworden war. Das ist, nachdem die doppelte Gesandtschaft feststeht, in allem Fall das Geringere.

Von höherer Bedeutung ists, dass das Zeugniss des Geschichtsschreibers, der ohne Zweifel dieses Gebiet beherrscht

*) Durch die Gegenschriften.

wie kein andrer, und aus den sichersten Quellen schöpft, dass dieser der Entstehungszeit des Katechismus — und zwar des Böhmischen Originals zugleich mit der deutschen Uebersetzung — ungefähr dieselben Grenzen setzt, als wir nach Luthers Aeusserungen erschliessen mussten. Zwischen 1520 und 1522 heissen diese die Erscheinungszeit suchen. Der Böhm. Historiograph sagt, das Jahr 1522 als Abfassungszeit der Gegenschrift von Luther im Auge habend (S. 189), „eben" war der Katechismus verfasst. Vielleicht dass ein letztes Datum aus Luthers Briefen das pragmatische Moment bietet, an das die Abfassung des Katechismus sich am wahrscheinlichsten anlehnte. Unter dem 17. Febr. 1521 schreibt Luther an Spalatin (D. W. I, 559) von einem Böhmischen Jüngling, der ihm eine Dissertation eingereicht habe, dagegen gerichtet, dass Petrus je nach Rom gekommen, und knüpft daran die Nachricht: „*Miserunt praeceptorium meum et orationem Dominicam versa in Bohemicam linguam, excusa typis suis, et valde procurant verbum inter suos.*" — Daraus dürfte man zuerst negativ vielleicht schliessen, dass ein Austausch ihres eigenen Katechismus zu der Zeit noch nicht stattgefunden. Sollte Luther einer so wichtigen Erscheinung hier, wo es so nahe lag, nicht erwähnt haben? Anfang 1522 kennt er ihn; Anfang 1521 wahrscheinlich noch nicht. Vielmehr — das ist nach den obigen Voraussetzungen der nahliegende Schluss — das Bekanntwerden von Luthers ersten katechet. Arbeiten in Böhm. Sprache ward für Lukas zur Anregung, der Lehre der Brüder einen selbständigen Katechismus-Ausdruck auf Grund älterer Traditionen zu geben. Der in Frage stehende Katechismus der Böhmischen Brüder ist aller Wahrscheinlichkeit nach im J. 1521 verfasst, und der erste deutsche Druck in demselben Jahre erschienen, Luther aber noch am Ende desselben oder Anfang 1522, selbständig oder durch Speratus' Boten, zugekommen.

Dabei bleibt jedoch noch manche Frage zu erledigen. Die eine betrifft des Lukas Autorschaft. Gindely's Zeugniss wäre dafür genug; denn grade für die Schriften des Lukas gebühren ihm die Ehren des Entdeckers ganz neuer Welten.

Aber eben über sein eigenes Urtheil könnte man nach jüngeren Zeugnissen zweifeln. Bei der allgemeinen Besprechung von Lukas' schriftstellerischer Thätigkeit verheisst Gindely einen orientirenden Aufsatz in der Böhmischen Musealzeitschrift. Diese (Časopis Musea Království českého) hat Herr Prof. Vogel in Wien die Güte gehabt für mich nachschlagen zu lassen. Im Jahrgang 1861, S. 278 ff. hat Gindely dort eine Zusammenstellung der Titel von 85 Schriften des Lukas gegeben; die meisten aus den Handschriften in Herrnhut. Aber in dem Verzeichniss finden sich keine Nummern, die irgendwie auf einen dem Katechismus entsprechenden Inhalt schliessen liessen. Vielmehr wird bei Besprechung der entschiednen Gegenschrift (Leitomischl. 1523), mit welcher Lukas Luthers Schrift „vom Anbeten des Sacraments" beantwortete (Gindely S. 189), des Katechismus nur in der Form gedacht, dass „die Brüder" einen solchen herausgegeben hätten.

Man muss den Abschluss des Urtheils daher jedenfalls suspendiren, bis aus den Böhmischen Quellen irgend welche, wenn auch nur die Gewissheit, dass die Frage nicht mehr sicher gelösst werden kann, erlangt ist*). Im Archiv zu Herrnhut selbst ist weitrer Aufschluss nicht zu erlangen; auch nicht über das Verhältniss zu dem angeblich 1505 erschienenen Brüderkatechismus. —

Soweit es erlaubt ist, Schlüsse aus dem Vorliegenden zu machen, wird die Tradition, die auf Lukas als Verf. hinweist, ihren Anhalt wahrscheinlich am zweiten Theile des Katechismus haben. Nur dieser bringt ja auch die in der Zeit grade, wo der Katechismus gearbeitet sein soll, brennenden Fragen, namentlich die vom Sacrament. Was Gindely anderwärts über die Schreibweise des Lukas sagt, dass im Böhmischen selbst und auf den Gebieten, in denen er am

---

*) Nach inzwischen eingetroffenem Schreiben des Hrn. Prof. Gindely zweifelt dieser indess an d. Verfasserschaft d. Lukas nicht, für die er sich auf Böhmische Quellen beruft, und beruht die Auslassung in der Musealzeitschrift auf keinerlei Aenderung seiner Ansicht.

eisten gearbeitet, sein Ausdruck an solcher Dunkelheit ide, dass es sich theilweis bis zu voller Unverständlichәit steigere (S. 69), passt auf die langen verschwommnen erioden im zweiten Theil des Katechismus vollständig. Wir iben oben schon (C. I S. 77) den Schluss daraus gezogen, dass eses Buch unmöglich aus praktischem Gebrauch in der Kinerlehre erwachsen und kaum mit dem Blick auf die Praxis gebeitet sein könne *). Dafür findet sich so weit nun die gehichtliche Bestätigung, als die Lehrdarlegung sicher damals is überwiegende Interesse war.

Dass aber die Lehrstücke im antithet. Theil des Kateismus mit älteren Bekentnissen übereinstimmen, verliert so les Auffällige. Die Lehre vom AM. und Anbeten der Hoie, der Protest gegen die Heiligenanbetung — das waren aditionelle, immer wiederholte Lieblingsstücke der Böhmihen Brüder. Sie treten hier nur in viel verschwommnerer orm auf, in erbaulicher Breite mehr als in kindlicher Einchheit.

War der zweite Theil von Lukas selbst, was überwiende Wahrscheinlichkeit haben dürfte, wenn man seine Stelng zu den Zeitfragen und Aufgaben von damals ins Auge sst; so ruht dagegen die erste Hälfte, die so auffallende ebereinstimmung mit dem Waldenser Katechismus zeigt, je-

*) Dass der Katechismus länger noch sich in Ansehen erhielt, scheint eine Verhandlung aus dem Jahre 1555 zu beweisen. Es ist die bei der zweiten Gesandtschaft Blahoslav's an den Hofprediger Pfauser in Wien, worüber man die höchst interessanten und für den österreichischen Protestantismus aufschlussreichen Acten in den „Fontes" findet. Dort heisst es S. 145: „Dann gab ich ihm unsern deutschen Katechismus". — Möglich wäre es freilich dass damit nicht dieser, sondern der grade im Jahr vorher: 1554 erschienene: „Katechismus der Rechtgläubigen Behemischen Brüder . . . . Verdeutscht durch Joh. Gyrck . . Pfarrh. zu Neidenburgk in Preussen" . . gemeint war. — Aus einem Briefe des kaiserlichen Leibarztes Crato von 1574, in den damal. Unionsinteressen geschrieben (Fontes 373 ff.), könnte man höchstens schliessen, dass wie bei den andern Confessionen auch bei den Böhmen verschiedene „Catecheses" im Brauch gewesen.

denfalls auf älterer Tradition, und indem Lukas so Vorgefundenes benutzte, hie und da vielleicht nur umarbeitete, so konnte ebensogut gesagt werden, der Katechismus sei nicht Arbeit des Lukas. — Von einem solchen Ueberarbeiter konnte obenan die Umstellung vorgenommen und die Eigenschaften des Glaubens: todt und lebendig, passender hinter Stoff und Object des Glaubens gebracht werden (ob. S. 62). Fanden wir ferner, dass erst in der Gegenschrift gegen Luther von 1523 die Unterscheidung des „Glaubens in Gott“ u. s. w. sich wieder zuspitzt zu der Schärfe der Differenz von todt und lebendig (ob. S. 106), so kann es wahrscheinlich erscheinen, dass jetzt erst der Ausdruck auch dieses Theiles so formulirt wurde, wie er im Katechismus von 1522 (— so schreiben wir nach unsren Drucken —) vorliegt. Die Frage 29, wo die Pflicht des Glaubens mit Joh. VI, „werdet ihr nicht essen den Leichnam des Sohnes“ .. belegt wird, sieht sehr nach einem Zusatz aus der Zeit aus, in welcher Luther ihnen namentlich die falsche Benutzung von Joh. VI zum Vorwurf macht.

So manche Umgestaltung sich so von Lukas' Redaction herschreiben mag, die Grundideen, die wir — des Waldenser-Katech. zu geschweigen — in jenen Documenten von 1498, obenan in Antichrist II finden, sind zu vollständig erhalten; der Grundstamm des ursprünglichen Bau's eines in sich abgeschlossnen Ganzen, geordnet einerseits nach den drei Personen und nach den drei Grundtugenden andrerseits, sind so unverkennbar, dass man glauben muss, sie haben sich irgendwie inzwischen bei den Brüdern erhalten, vielleicht sogar in der katechetischen Praxis selbst, die bei ihnen so eifrig gepflegt wurde.

Hier tritt nun jenes X ein in den Gesichtskreis — „die Fragen der Kinder“ (Dětinské otázky), von denen man bei Gindely (S. 122) das erste Wort hört, ohne irgend welche Aufklärung über den Inhalt und Verfasser — oder wenn das ausser seinem Zwecke lag — über das Verhältniss zu jenem Katechismus von 1522, worüber nicht wol geschwiegen werden konnte, zu erhalten. Der sonst so sorgfältig gegebne Nachweis fehlt dort. Alle Nachforschungen meinerseits haben zu keinem Resultat geführt. In jenem Verzeichniss der Mu-

ılzeitschrift darf man es schon nicht erwarten, da Gindely ıe Fragen im Text selbst nicht für eine Schrift des Lu-ıs ausgibt. Es scheint sich aber auch keinerlei Spur dort finden. In Herrnhut weiss man nichts, dass je zwei äl-·e Brüderkatechismen existirt hätten *).

Mit allem Vorbehalt etwaiger neuer Entdeckungen, keh-n wir so mit nur verstärkter Vermuthung einstweilen zu den igen Schlüssen zurück. Die aus der Begegnung in Italien rvorgegangnen Waldensischen *interrogacions menors* waren Böhmen um dieselbe Zeit bekannt, in welcher die Schrift on den Gründen der Trennung" (ob. S. 174) Gegen-ınd der Berufung in einem Böhmischen Bekenntniss wurde. .elleicht benutzte man sie sogar, unverändert oder etwas zu-stutzt, für den Unterricht der heimischen Jugend. Daher e vorübergehende Spur um 1505 von Kinderfragen unter den ɔhmischen Brüdern.

Jedenfalls stimmt diese Annahme zu dem Inhalt beider atechismen, die uns vorliegen, mit andrer Wahrscheinlich-ɔit, als Dieckhoffs Wagniss den Waldenser-Katechismus, wie er ist, aus dem Böhmischen Katechismus, so wie er t, entstehen zu lassen — aus einem Katechismus, von ım nun nahezu mit Evidenz erwiesen, dass er böhmisch und

*) Wie Herr Prof. Gindely mir neuerdings mittheilt, hat er die Notiz aus dem grössren Geschichtswerk des Blahoslav, wo es ad ann. 1505 heisst: „Im J. 1505 ist in der Pilsener Druckerei ein von den (utraquist. oder kathol.) Priestern gegen „ „die Fragen der Kinder"" gefertigter Tractat gedruckt worden. Gegen diesen Tractat der Priester verfassten die Brüder eine doppelte Antwort eine längere und kürzere". — Wie Gindely schreibt ist die letztere noch in den Herrnhuter Böhm. Manuscripten erhalten (VI fol. 188—213). Es wäre wichtig zu untersuchen, was aus dieser über den Inhalt jener Kinderfragen zu gewinnen wäre. Gind. entscheidet sich nach diesen Unterlagen nicht bestimmt dafür, dass Lukas d. Verf. auch dieser Fragen gewesen, hält es aber für wahrscheinlich. Die Existenz eines solchen Büchleins — vielleicht schon vor 1505 — im Kreise der Böhm. Br. und jedenfalls als Ausdruck ihres Glaubens geltend — ist also das einzige was mit histor. Gewissheit behauptet werden kann.

deutsch zugleich erst 1521 geschrieben wurde. Woher der vorreformatorische Charakter bei einem Plagiat, mitten unter den vollen Einflüssen der Reformation — und warscheinlich dann erst 1533 — hergestellt? —

Die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen der Katechismus von 1521 entstand, entsprechen seinem Inhalt ganz, machen aber zugleich unmöglich, dass als Copie später erst daraus entstanden sein könne, was der Waldenser bietet. Steht diess fest, dann darf man sich nur die Verwandtschaft des Inhaltes auf der einen und den grossen Unterschied im Glück der Redaction auf der andern Seite (Cap. I) vergegenwärtigen, um über das nächste Resultat, die Priorität der „*Interrog. menors*“ als formulirten Katechismus vor dem von 1521 entschieden zu sein. Damit aber ist die Hauptaufgabe, die uns gestellt war, gelöst und vielleicht überhaupt gegeben, was die noch zugänglichen Quellen an Resultaten ermöglichen.

Mit wahrer Verleugnung sind wir den Weg der trocknen mühevollen Untersuchungen dieser dunklen und in seltner Weise verwickelten Partie der Kirchengeschichte gegangen. Sei uns ein Wort des Lebens zum Schluss der Arbeit vergönnt, deren geringer Ertrag fürs Leben und die Sache des Reiches Gottes den Verfasser im Geist mehr noch gequält hat, als die Opfer der Tage. Es sind das eben die Verleugnungen bei historischen Forschungen. Die Wahrheit muss uns schön dünken auch wenn's eben nur die Wahrheit einer Thatsache ist. Von den Büchern schweift ja doch der Blick auch auf die Zeiten und Lebenskreise, aus denen sie als redende Zeugnisse stehen geblieben sind. Blicke aber in das Leben religiöser Gemeinschaften, deren Väter in blutigen Kämpfen dem Evangelio Zeugniss gegeben und deren Bekenner noch heute mit uns die Kniee beugen im Namen des Hochgelobten — solche Blicke, und wären es nur verstohlne, sind ein Labetrunk, für den man den Lebenden den Dank nicht weigern soll. Mich verlangt den Menschen die Hand zu reichen, ehe ich ihre Bücher aus der Hand lege.

Ich habe in meinen Untersuchungen den Namen „Secte“, wo

er nicht historisch zu nehmen war, möglichst vermieden. Die Brüdergemeinde von alten und neuen Tagen so zu nennen, würde ich wie eine Sünde gegen den HErrn der Kirche fürchten. Ich mag auch die Waldenser von einst und heute im eignen Urtheil so nicht nennen, so wenig wir uns vielleicht bei näherer Berührung gegenseitig gefallen würden. Wir sehen sie an als solche die Jesu Christo kniebeugend Ehre geben. Und unsre Zeit voll schwerer Gerichte über alle Confessionskirchen, ist wahrlich nicht dazu angethan, dass wir mit Stolz und Härte nur auf das herabsehen was andren Gemeinschaften fehlt.

Ich erinnere mich, wie vor nun zwanzig Jahren, ein Mann im unscheinbaren grauen Rock an meines sel. Vaters Tische sass, Tage lang in unsrem Hause wohnte, und pfeifend durch unsren Garten schlenderte. Geistliches Leben und Weihe, das möchte ich aus der Erinnerung heut noch zu bezeugen wagen, — ging dem Eindruck nach nicht viel von ihm aus. Aber ein Gegenstand staunender Verwunderung war der graue Mann doch für uns Kinder; denn es war — ein Waldenser aus Piemont, der für seine Glaubensgenossen sammelnd Deutschland durchzog.

Wenn diess Büchlein sich bis zu einem Waldensischen Pfarrer finden sollte, und er bekennt mit mir JEsum Christum, den Gottmenschen, im Glauben eines Erlösten, so nehme ers auf als einen Gruss der Freude über die Einheit in diesem Grunde. Ich habe für die Ehre des Waldensischen Katechismus gestritten ohne alle Sympathien für das was sein und der Gemeinschaft, aus der derselbe hervorgegangen, Besondres ist.

Hätte ich nach persönlichen Sympathien fragen dürfen, sie hätten den Kindern der Böhmischen Brüder vielmehr gehört, den Brüdern von Herrnhut, auf deren Friedhof ich in unverwischlicher Pietät die Gräber meiner eignen Väter aus drei Generationen grüsse. Ich bin ein Lutheraner, und die entschiedenen Lutheraner pflegen bei den lieben Brüdern nicht in besonderer Gunst zu stehen. Aber ich kann ihrer nicht gedenken, ohne das Gedächtniss der Segnungen mit einzuschliessen, die von diesen Gemeinden über unser Vaterland, mein Sächsisches insonderheit, über unsre lutherische Kirche in elenden Zeiten, und durch das Missionsleben der Brüder-

gemeinde über die ganze Kirche und die Völker der verschiedensten Zonen gekommen ist.

Die Dresdner Visitatoren im vorigen Jahrhundert, die von Herrnhut zurückkehrend ihren Gemeinden mit Thränen das Leben jener zum Muster vorstellten, waren orthodoxere Leute als irgend einer von uns in der Gegenwart, die mit lutherischem Maasse messend, Manches und nicht nur Unwesentlicheres an der Brüdergemeinde auszusetzen haben. Uns ziemt um so mehr ein mildes Urtheil.

Als ich für diese Arbeit wieder die Acten der grossen Vergangenheit der „Brüder" durchging — ich bekenne, oft mit Staunen und mit Ehrfurcht –, da dachte ich, wären doch die Brüder von heute noch gleich eifrig um das Wachsthum in Erkenntniss und Lehre, eifrig auch um Reinheit der Lehre; in der Lehre, welche damals die angefochtenste war, in dem Bekenntniss vom heil. Abendmahl selbst, noch so weit von unirendem Latitudinarismus enfernt wie jene Väter, die den Michael Weiss zwangen, einmal um das andere sein Gesangbuch zu ändern, weil in den Abendmahlsliedern zu wenig sacramentales Bekenntniss war! — Luther hat bei seiner letzten Aussprache noch mit den Brüdern die Rechte heil. Tischgemeinschaft ausgetauscht. Sie selbst haben freilich nachmals durch ihren Uebergang zu den Reformirten dieselbe thatsächlich aufgehoben. Aber die „erneuerte Brüdergemeinde" hat sich unabhängig von jener zeitweisen Verbindung mit den Reformirten gestaltet. — Wäre nur mehr festes, klares, unzweifelhaftes Bekenntniss zu den Stiftungen des HErrn in den Gemeinden: wir Lutheraner grade hätten keine näher verwandten Brüder! Der Pietismus war dem eigentlichen Wesen unsrer Kirche fremder als die Brüder von Herrnhut mit dem Grundbekenntniss, das in seiner centralen Stelle allzeit ihre höchste Ehre gewesen: „das versöhnende Leiden JEsu Christi, und das persönliche Verhältniss der erlösten Seele zu Ihm." —

Je mehr Treue aber im Bekenntniss, um so eher auch wieder Leiden in der Welt; je mehr alter Ernst der Scheidung von der Welt in allen Gestalten, desto mehr rother Rosen des gekreuzigten Freundes in dem stillen kleinen Garten! Was die alten Brüder so gross gemacht, dessen

haben die neuen nicht genug. Es war ein Satz, bei den Böhmischen Brüdern gleich heimisch wie bei den Romanischen Waldensern: „Wenn wir keine Feinde haben, so können wir das Gebot des HErrn nicht erfüllen.“ Dabei könnte die erneuerte Brüdergemeinde den Vorzug, den sie vor ihren alten Vätern in Wahrheit behauptet hat, nur schöner und wahrer noch bewähren: „des Schulgezänkes sich zu enthalten.“ — Für das Bekenntniss der Wahrheit aber sollen wir ritterlich und aller Orten einerlei und deutlich Farbe geben zur Rechten und zur Linken, damit wir nicht in falschem Frieden erschlaffen und uns nicht scheiden vom Kampfe der Brüder in der Welt. —

Der HErr aber, der die Seinen kennt aller Orten, der grosse Hirte seiner kleinen Heerde, führe die Tage bald herauf, an denen wir schauen sollen, was wir jetzt glauben: — Ein Hirt und Eine Heerde! —

Anhang.

Beurtheilung der Manuscripte und Drücke als Vorlagen des kritischen Textes und Unterlagen der historischen Untersuchung.

A. Manuscripte und Drucke für den Waldensischen Katechismus. Gehen wir von der ersten Nachricht über Manuscripte aus, die unsren Katechismustext enthalten zu haben scheinen, so ist ein schon oben berührtes Zeugniss des Waldenser-Predigers Vigneaux voranzustellen, der 1587 ein Geschichtswerk über die Waldenser geschrieben, das sich in Manuscript (italienisch) noch in Cambridge befindet und von Hahn benutzt worden ist. Die Amtswirksamkeit dieses Waldenser-Geistlichen in Piemont scheint bis um 1550 und höher hinauf gereicht zu haben (Dieckhoff S. 39). Derselbe sagt in einer von Perrin schon herausgehobnen Stelle: „*Nous avons des vieux livres des Vaudois, contenans Catechismes et Presches, escrits en langue vulgaire à la main* . . . .“. Wie wenig auf diese Bezeichnung als eine Mehrheit zu geben sei, wurde oben schon bemerkt (S. 185); aber um so sicherer dürfte man schliessen, dass ein eigentlicher Katechismus, eben der unsre, sich unter den alten Manuscripten befunden, die er selbst in den Waldenser Thälern gesammelt hatte.

Diese Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir weiter von Perrin erfahren, dass jene Sammlung später in seine Hände gekommen; denn ihm danken wir ja den ältesten Abdruck des Katechismustextes (1619); den nächstältesten bietet dann Leger (1669).

Perrin hatte daneben noch andre Quellen, aus denen ihm Manuscripte zuflossen, wie namentlich die Sammlungen des berühmten Philologen Joseph Justus Scaliger († 21. Jan. 1609); er berichtet jedoch von keinem zweiten Exemplar für den Katechismustext. Dasjenige aber was er benutzte, führte nach seinen Angaben im Schriftenverzeichniss denselben Titel: „*interrogacions nenors*“ den auch das Dubliner Manuscript führt, Leger aber von dem seinigen, wenigstens wo ers abdruckt, nicht als Titel angibt.

Das führt uns unmittelbar auf die Dubliner Manuscriptensammlung, wie auch ihre Gewinnung das nächste historische

Datum bietet. Schon im Jahre 1611 nämlich finden wir den namentlich durch seine archäologischen Forschungen bekannten Gelehrten James Ussher, Erzbischof von Armagh und Primas von Irland († 21. März 1656) mit der Nachforschung nach Waldensischen Manuscripten beschäftigt (Herzog S. 52 f.), und bereits im Jahre 1634 hatte er die Sammlung erworben, welche nachmals mit seiner Bibliothek an das *Trinity-College* zu Dublin gelangte, wo sich unter den von Herzog dort verglichenen Manuscripten der Band der u. a. unsren Katechismus enthält unter Classe C. Tab. 5. Nr. 18 *ex bibl. Usser.* findet (vgl. Herzog S. 57 f.).

Wenn Leger also in seinem Geschichtswerk 1669 einen Text abdrucken liess, den er doch gewiss beim Abdruck selbst zur Hand hatte, könnte diess höchstens eine früher genommne Abschrift von dem Dubliner Manuscript, oder musste ein andres älteres Original sein, was freilich auch wieder mit dem von Perrin identisch sein könnte, da wir noch keine Gewissheit haben, ob das letztre das von Ussher acquirirte Exemplar war.

Wir fragen daher weiter nach dem Verhältniss Leger's zu den Perrin'schen Manuscripten; denn Gilles, dessen Geschichtswerk zwischen beide fällt, 1644, enthält sich in so auffallender Weise aller bestimmten Bezugnahme auf Waldensische Schriften und Angaben seiner Quellen, dass man gar nicht weiss, welche Manuscripte er gekannt hat, obgleich eine Benutzung der nach Dublin gewanderten nicht unmöglich wäre, da er schon um 1620 den Grund zu seinem Werke gelegt zu haben scheint und jedenfalls schon gefälschte Documente vor sich gehabt haben muss. (Herzog S. 416 ff.). Da die Fälschung nachweisbar mit Perrin begann, so würde nach dieser Seite freilich schon die Voraussetzung des gedruckten Geschichtswerkes von Perrin und der dort abgedruckten Quellen genügen.

Von Leger nun muss man entschieden glauben, dass ihm Perrin's Manuscripte nicht im Original vorgelegen. Er würde sonst nicht mit so viel Winkelzügen umgegangen sein, wie ihm bereits Dieckhoff (S. 45 ff.) mit unzweifelhaftem Rechte nachgewiesen. Wie wäre es überhaupt zu erklären, dass er statt einen selbständigen Bericht über dieselben zu geben, aus Perrins Buch den Katalog wörtlich abdrucken lässt, noch dazu in einer Form, dass wer die Quelle nicht kennt die betreffende Partie für eine Darstellung aus Leger's Feder über ihm zugängliche Manuscripte halten muss (I, 24 f.). Ja mehr, in denselben Zusammenhang nimmt er die Aussagen Perrins über Scaligers Bibliothek und andre Sammlungen, aus denen jenem Quellen zugeflossen, so auf, dass nicht Perrin, sondern er selbst als der in Rede stehende erscheinen muss; denn in demselben Fluss erzählt er im nächsten Satz von einem Funde (einer alten Waldensischen Bibel), den wirklich er, Leger, gemacht hatte. Endlich wird dieser Partie das Zeugniss eines Genfer Professors

Theod. Tronchin eingefügt (S. 25), das sich in der That noch in Cambridge befindet. Mit demselben will Leger belegen, dass die Manuscripte die reine Lehre der reformirten Kirchen enthalten haben. Aber das Zeugniss (bei Hahn a. a. O. S. 4, nur mit falschem Datum) besagt nur, dass Perrin selbst, als er behufs des Drucks seines Werkes sich nach Genf begeben, die Manuscripte, die er für sein Buch benutzt, mit sich geführt und dem Prof. Tronchin Gelegenheit gegeben habe, dieselben einzusehen. Nicht einmal so viel besagt das Zeugniss mit Bestimmtheit, dass Tronchin sich von der Treue der Abdrücke wie der Benutzung habe überzeugen können. Ein Zeugniss, das für uns höheren Werth hätte*). Wie kam nun aber Leger dazu sich das Factum jener Einsichtnahme die in das Jahr 1618 oder 19 fallen musste, unter dem 17. Nov. 1656 — das Datum gibt er selbst an — bestätigen zu lassen, wenn er selbst die betreffenden Manuscripte je eingesehen hätte. Er wäre ja im letztren Falle befähigt gewesen viel mehr zu bezeugen, und man sollte vor Allem dann erwarten, dass er sich über die Gründe seiner Abweichungen in den Texten der Schriften, die er und Perrin gemeinsam geben, ausspräche. Nimmt man endlich dazu, dass Leger, obgleich er sich den Schein gibt überall Originalen, die in seiner Hand seien, zu folgen, offenbar sehr Vieles einfach aus Perrins gedrucktem Buche abdruckt, wie bereits Dieckhoff und Herzog belegen, so muss es wol als ein sicheres Resultat gelten, dass er die Manuscripte Perrins, die er nach jenem Verzeichniss anführt, nicht mehr selbst in den Händen gehabt hat.

Sonach müssen wir jenes Zeugniss von Tronchin vorläufig als die letzte sichere Spur von Perrin's Manuscripten uns anmerken, um später an den Dubliner Manuscripten weitren Anhalt dafür zu suchen, dass man glauben darf in ihnen wahrscheinlich einen Theil der Perrin'schen Sammlung und darunter den uns vor Allem interessirenden Katechismustext wiedergefunden zu haben.

Vorher werden wir uns aber über die von Leger herrührenden Manuscripte in Cambridge und Genf orientiren müssen. Dieckhoff hat mit Recht schon auf die verdächtige Erscheinung hingewiesen, dass Leger im Allgemeinen ein tiefes Schweigen über den Fundort seiner Manuscripte und über die Weise, wie er in den Besitz derselben gekommen sei, beobachtet. Aus-

---

*) „*Je soussigné .... atteste que le ... Perrin estant venu en cette ville pour y faire imprimer l'histoire des Vaudois et Albigeois par luy composée, me communiqua son ouvrage et quelques manuscripts originaux dont il avait extrait leur doctrine et discipline et que j'ay veu alors.. En foy de quoy j'eu baille le present témoignage pour servir à la vérité quand et ou besoin ..*".

ser jener alten Waldenser-Bibel, die er im Thale Cluson gefunden, bezeugt er einzig von einem Bande von Schriften, den er in Genf niedergelegt, dass er aus dem Thale Pragela stamme (Dieckhoff, 51). Dagegen lässt sich weiter aus der Ueberschrift des Capitels, in welchem er die Handschriften aufzählt, die er benutzt habe, mit voller Sicherheit schliessen, dass es nur zum Theil Originale, zum andren Theile Abschriften, vielleicht aus später Zeit, waren. Es genügt auch hiefür auf Dieckhoff's scharfsinnigen Nachweis zu verweisen: S. 52.

Am auffallendsten tritt diese Erscheinung bei dem Katechismus selbst hervor. In dem Verzeichniss, das er gibt, findet sich kein Hinweis auf einen Katechismus ausser in dem Katalog der Schriften, den er Perrin's Buche entnommen hat. Diese Manuscripte aber, sahen wir, sind wahrscheinlichst nie selbst in seine Hände gekommen. Dagegen findet sich kein Hinweis auf einen Katechismus in den Manuscripten, die von ihm an Morland und nach Genf übergegangen sind. Indessen stimmt auch der Befund der Manuscripte dort überhaupt nicht zu den Angaben, die er über dieselben macht. — Nun gibt er einen Text des Katechismus, und hat jedenfalls bei dem Abdruck desselben noch das Manuscript in Händen gehabt, aus welchem er schöpfte. — Auch Dieckhoff nimmt daher mit Recht an, dass er dieses in einem besondren Band, verschieden von jenen schon 1658 und 1662 veräusserten Manuscripten besessen haben müsse. Um so begieriger ist man, über dieses näheren Aufschluss von ihm zu empfangen, und um so mehr enttäuscht findet man sich, wenn es dort, wo er ihn abdruckt (I, 58 ff.), in der Ueberschrift nur heisst: „*J'ay jugé cette tres-ancienne piece de si grande importance que pour satisfaire aux personnes louablement curieuses, j'en ay voulu coucher l'original* — den Waldensischen Originaltext — *vis à vis de la traduction, car l'on y trouve tout le suc de la Religion avec une solide simplicité.*“ Kein Wort darüber, woraus der Text genommen, und wo das Original gefunden, das er sogar mit dem Datum 1100 (*datté de l'an* 1100) geschmückt vorführt. Die historisch festgestellte Thatsache ist vielmehr, dass er das Datum, von dem weder Perrin noch Gilles etwas wissen, hier wie anderwärts selbst hinzugesetzt und fingirt hat (Herzog S. 419 f.). Waltet dann nicht das volle Recht zu vermuthen, dass ihm überhaupt kein älteres Original, sondern — was er sich oben zu verrathen scheute — eine jüngere Abschrift vorgelegen, da er sogar eine Schrift, die aus den Verhandlungen Morel's mit Oekolampad gezogen ist, mit dem Datum 1120 beehrt? (Herzog 421). Vielleicht stammt seine Abschrift aus derselben Quelle wie das Perrin'sche Manuscript; wir werden sehen, wie sich diess an der Abhängigkeit seines Textes von dem bei Perrin bewährt.

Was nun die Manuscriptensammlung in Cambridge und

Genf anbelangt, so war man bis auf die neueste Zeit auf die letztre allein beschränkt, da die in Cambridge verloren schien. In Genf finden sich nun eine grosse Anzahl zum Theil älterer Waldenser-Manuscripte, über die wir Herzog (S. 47 ff.) den ersten vollständigeren Bericht danken. Das erste auffallende Factum, was schon frühere Nachforschungen über den dasigen Befund ergaben, ist nun dass der Band grade, welchen Leger dort niedergelegt haben will — und von dem Act gibt ein Attest des dortigen Pastors und Bibliothekars Gerard vom 10. Nov. 1662 Zeugniss — sich nicht mehr dort vorfindet, wenn man seine Angaben über den Inhalt desselben zum Maassstab nimmt. Aber nach seinen eignen Angaben auch enthielt dieser Band nicht den Katechismus. Das letztre gilt nun auch von den andren Waldensischen Manuscriptbänden, welche sich auf der Genfer Bibliothek finden. Daher hat ihre nähere Charakterisirung für unsren Zweck keinen Werth. Die Differenz des Fundes mit den Leger'schen Angaben vermehrt nur die Zweifel, die alle seine Aussagen über sein Verhältniss zu seinen Quellen erwecken.

Eine andre und grössre Sammlung von Manuscripten ging aus Leger's Hand durch Vermittlung des ausserordentlichen Englischen Gesandten Morland, den Cromwell im Interesse der Waldenser nach Piemont gesendet hatte, 1658 an die Bibliothek des Kings-College in Cambridge über, verlor sich aber dort bald in so völlige Unbekanntschaft, dass sie bis in die neueste Zeit, für werthlose spanische (!) Bücher geltend, unbeachtet im Winkel liegen konnten. Erst im vorigen Jahre hat sich dem schärferen Auge des Herrn Bradshaw, Fellow am genannten College, der wahre Charakter dieser angeblich spanischen Bücher enthüllt, und so vollständig die Leger-Morlandsche Manuscriptenreihe unter der alten Bezeichnung: A—G wiedergefunden. Man findet bei Herzog in seinem Artikel „Waldenser" (Reallex. XVII, 522) die näheren Nachweise. Zugleich hat sich aber gezeigt, was nach den obigen Angaben über Leger's Quellen zu vermuthen war, dass sich auch in dieser Sammlung kein Manuscript für unsren Katechismus findet, und wir sind daher lediglich auf den Dubliner Text und seine Vergleichung mit den Abdrücken bei Perrin, Leger u. s. w. gewiesen*).

*) Leider scheint sich auch in der Morlandschen Sammlung kein Manuscript zu finden, das Bezug auf jene Italienische Reise hätte, wenn nicht was an geschichtlichen Quellen aus dem Ende des 15. Jahrh. über die Waldenser dort vorliegt, neues Licht auf jenen Austausch wirft. Ebenso ist für die Schrift vom Antichrist, für welche bisher überhaupt kein Manuscript mehr vorhanden war, in Cambridge kein Text zu finden. — Bei jenem negativen Resultat über den Katechismustext muss es um so räthselhafter

Zu dem Dubliner Manuscript kehren wir zurück. Unter den fünf Bänden, die sich dort finden, ist der oben Bezeichnete, der unsren Katechismustext enthält, nach Herzog's Beschreibung (S. 57) ein kleiner Oktavband von 389 Blättern, der, hinter einem voranstehenden Kirchenkalender auf Velinpapier, nicht weniger als 57 verschiedene Waldensische Piecen auf starkem Papier enthält. Da der Kirchenkalender am Ende die Jahrzahl 1524 bietet, die nachfolgenden Waldensischen Schriften aber einer noch jüngeren Hand angehören, als jener, so ist also die Entstehung dieser Manuscripte ziemlich spät, wenigstens nach 1524 zu setzen. Möglicherweise aber stammen sie ziemlich aus derselben Zeit, in welcher Vigneaux sein Geschichtswerk und seine Sammlungen anlegte, welche letztere in Perrin's Hand übergingen.

Die „*interrogacions menors*“ stehen unter Nr. 34, eingefasst von (33) *las tribulacions*, eine dem Inhalt nach alte Schrift, wie wir oben erwähnten, und (35) von einer Schrift über „die Bälle“, aus der Perrin II, 240 Mittheilungen macht. Ganz in gleicher Nachbarschaft findet man die „*interrogacions menors*“ in dem Verzeichniss von Perrin. Bei diesem führt nach der Schrift Nr. 1 der ganze Band den Titel: „*des Vertus*“ — „Item“ schreibt er a. a. O. „*un volume intitulé d. V.*“ Darauf fährt er fort: *En ce volume il y a une traité inscript: de l'enseignement de li filli*, nach Herzog Nr. 2 in demselben Bande; ebenso stimmt Nr. 3 mit der nächsten bei Perrin: „*del Matrimoni.*“ Ausserdem finden sich alle von Perrin genannten Titel in demselben Bande (13, 28, 31 und ausser 33—35 noch: 40, 54, 55). Perrin zeigt aber auch gar nichtdie Absicht Alles zu nennen; er hebt Einzelnes aus dem Inhalt heraus (*en ce volume il y a*), und zwar besonders solche Stücke, aus denen er später Auszüge gibt oder die für die Lehre Interesse haben ohne besonders starke Erinnerungen an altkatholische Lehrtitel zu bieten. Andererseits enthält der Band neben einer Anzahl katechetischer Schriften (namentlich 2. *de l'enseignement de li filli*: 28, das Athanas. Bekenntniss und *tractà de l'oracion etc.*, sowie Auslegungen von den 10 Geboten und den Artikeln des Glaubens vgl. 37 das Symb. Nicän.) besonders viel Predigten, was zu der obigen Bezeichnung von Vigneaux trefflich stimmte.

---

erscheinen, dass Monastier in einer Variante zu der Stelle von den Sacramenten im Katechismus Fr. 46 (vgl. oben S. 29 Anm.) sich auf eine Lesart im „Cambridger Manuscript“ beruft. Wahrscheinlich ist wol das Dubliner gemeint, das diese Lesart wirklich bietet, indem er die Dubl. Mss. für identisch mit den verlornen Cambr. Mss. hielt. Aus jenem hatte Monastier, der im Uebrigen aus abgeleiteten Quellen arbeitet, einige Mittheilungen erhalten.

Daneben erwähne ich noch des Bandes in klein Quart: Classe C. Tab. 5 Nr. 25, den Herzog S. 60 beschreibt, weil er und zwar ausschliesslich die beiden Schreiben (auf 104 Bl.) enthält, aus denen wir oben die entscheidenden Schlüsse gezogen. Auch dieser Befund stimmt wieder zu den Angaben von Perrin (ob. S. 186), der auch bereits diese beiden Schreiben in einem Bande besass. Dabei sind aber noch zwei nicht unwichtige Erscheinungen zu bemerken. Das erste Schreiben: „*ayczo es la causa*“ *etc.* — ein ganzes Buch — ist unvollständig, und wird daher von der Hand dessen, der die Abschrift gefertigt, die Bemerkung am Ende gemacht: „*ayci finis l'obra non complia d'aquest libre per mancament de l'exemplar.*“ Nach Herzog stammt die Abschrift aus der ersten Hälfte des 16. Jahrh. Da lag also ein älteres Original vor, aber bereits unvollständig erhalten. — Ferner trägt das Manuscript wie das des Briefes an Wladislaus (*la epistola al serenissimo rey Lancelau*) Bemerkungen von einer Hand aus dem 17. Jahrh. Die Bemerkung zur erstren Schrift verweist auf des *Camerarii narratio* S. 121, und bestimmt so das Datum: *circiter p. Chr.* 1489. Das soll 1498 heissen; aber wir sehen daraus, dass frühe die Stelle, wo das Schreiben hingehört, richtig erkannt worden ist. Am Rande des Briefes an den König steht von derselben Hand: „*Cappel dit que cette confession fut presentée l'an* 1508 *a Ludislas Roy de Hongrie*“. Da erkennt man die alten Spuren der Verwechslung mit Böhmischen Confessionen. Aber schon damals wurde dem „*Lancelau*,“ was auch Herzog in seinem Artikel neuerdings noch bestimmt zu haben scheint, irrig „Wenceslaus“ als gemeinten Adressaten zu bezeichnen (S. 520), richtig Wladislaus substituirt, nach Camerarius' und Andrer Vorgang.

Ausser diesen für uns zunächst wichtigen Fascikeln scheint mit Perrin's Manuscripten identisch: Nr. 1 bei Herzog (S. 55) vgl. mit Perrin a. a. O. „*Premierement, nous avons . . . , un Nouveau Testament*“ . . . — Bei Nr. 2 (Herzog 57), das mit dem Titel in Perrin's Verzeichniss an zehnter Stelle identisch ist, bezeugt Herzog sogar, dass Perrin's Citationen genau den Seiten des Buches entsprechen. Randbemerkungen, die dort von späterer Hand sich finden, sind soweit sie passten in den Text aufgenommen, meist dieselben Correcturen, die das Manuscript von jüngerer Hand zeigt, von Perrin in seinem Text befolgt. Gewiss ist die Muthmaassung ganz begründet, dass jene Randbemerkungen und Textcorrecturen, die schlagenden Documente absichtlicher Fälschung, zum Theil von Perrin's Hand selbst herrühren; denn sie gehören allerdings verschiednen Schreibern an (Herzog S. 405 ff.)

Ebenso enthält Nr. 4 in der Dubliner Sammlung (Herzog 59) alle Gedichte, die Perrin an sechster Stelle als Inhalt eines Bandes anführt, der nur Poësien enthalte. Es ergibt sich nur derselbe Fall wie oben, dass Perrin nicht Alles anführt (*Payre*

eternal fehlt); aber auch der Band in Dublin enthält am Anfang und hinter einander, so dass sie ein selbständiges Ganze zu bilden scheinen, nur Poësien.

Auch was Perrin an nächster Stelle anführt: *Nous avons un traité notable*, *intitulé Vergier de consolation*" .... könnte mit der von Herzog S 60 beschriebenen Handschrift stimmen, die erst dem 17. Jahrhundert angehört. Es ist zu beachten, dass sich Perrin selbst dabei des beliebten Ausdruckes enthält, dass es ein „sehr altes" oder „altes" Manuscript sei.

Nach dieser Zusammenstellung, die ich freilich ohne eigne Vergleichung der Manuscripte habe machen müssen, scheint es kaum einem Zweifel zu unterliegen, dass wir in den genannten Bänden Bestandtheile der Perrin'schen Sammlung, und also dieselben Originale vor uns haben, welche dem ersten uns bekannten Abdrucke dort zu Grunde liegen. Das wirft freilich ein sehr eigenthümliches Licht auf den Werth und Charakter der Varianten. Ich muss bekennen, dass ich, durch meine Vorgänger bestimmt, sowie durch den Anschein differenter Vorlagen beirrt, bei der Herstellung der Texte und des kritischen Apparates, die Ueberzeugung noch nicht gewinnen konnte, die sich nach dieser Vergleichung der Acten immer bestimmter aufdrängt. Nur diess gaben die Varianten sicher an die Hand, dass verglichen mit Leger der Text bei Perrin dem Dubliner Original immer näher blieb.

Es sprechen aber auch die historischen Data, näher erwogen, dafür, dass es Perrin's Sammlung war, die Ussher für 22 Pfd. Sterling erstanden hatte. Man erinnere sich, dass Ussher schon 1611 nach Manuscripten der Art forschte; durch Perrins Buch von dessen Sammlung, die diesem nach ihrer Ausnützung eher feil sein mochte, spätestens 1619 Kunde erlangen konnte und musste; dass endlich bei Gilles und Leger eine Benutzung derselben entweder nicht nachweisbar oder das Gegentheil ziemlich gewiss ist. So war also 1634 wahrscheinlich schon dem Continent entrückt, was diese Sammlung an Manuscripten barg.

Dass jene Dubliner Manuscripte nun, die ausnahmslos dem 16. Jahrh. angehören, zum grossen Theile erkennbar ältere Vorlagen haben, wird niemand bezweifeln wollen, wie Herzog es an eclatanten Beispielen entschieden nachgewiesen hat, ein Beispiel aber, das für uns besonderes Interesse hat, oben bei Besprechung der Handschrift: „*Ayczo es la causa*" *etc.* selbst zur Sprache kam.

Andererseits aber ist ebenso klar, dass bei Manuscripten aus dem 16. Jahrh. es sehr nahe lag, einerseits spätre Böhmische Schriften, ins Waldensische übersetzt, mit aufzunehmen in den Kreis der eignen, andrerseits Documente, die noch vorreformatorischen Charakter trugen nach der inzwischen gewonnenen reformatorischen Kenntniss umzugestalten. Indessen sind in

Bezug auf beide Puncte auch schon bestimmte Corrective für voreilige Schlüsse gewonnen. Einmal haben uns die oben angeführten Documente von 1498 einen sichren Anhalt geboten, wie frühe schon Böhmische Lehren unter den Waldensern wirksam geworden, und wie dabei doch Schriftstücke zu Stande kommen konnten, die nichtsdestoweniger original Waldensische heissen müssen. Glänzend hat sich das an der sogen. „*Apologie*“ und „*Ayczo la causa*“ gegen Dieckhoffs Folgerungen erwiesen, und vielleicht haben unsre obigen Resultate für die Schrift vom Antichrist und im Gefolge dieser für den Katechismus selbst sich wenigstens hohe Wahrscheinlichkeit im Eindruck unparteiisch Prüfender gesichert.

Weiter beginnt erwiesnermaassen das eigentliche System der Fälschung erst im 17. Jahrh., speciell seit Perrin. Herzog's Mittheilungen aus den Manuscripten haben ja den thatsächlichen Beweis geliefert, dass die Abschriften selbst noch in unbefangner Weise das wiedergegeben haben, was Perrin und Leger nachmals als anstössig und für die Waldenser nachtheilig theils in den Manuscripten selbst geändert und durchstrichen oder durch Interpolationen gefälscht, theils in den Abdrücken, die sie machen liessen durch Auslassungen beseitigt haben. Es genügen Herzogs Belege S. 405 ff. — Wenn es die höchste Wahrscheinlichkeit hat, dass das Dubliner Manuscript identisch ist mit Perrin's Vorlage für seinen Katechismustext, so lässt sich nun grade in unsrer Frage der Beweis actenmässig führen, dass die fehlenden Stellen bei Perrin auf Rechnung absichtlicher oder unabsichtlicher Auslassungen kommen, einzelne Varianten aber aus absichtlicher Entstellung der originalen Lehre herrühren (s. u.). Wenn endlich bei Leger meistentheils dieselben Auslassungen und Varianten wiederkehren, namentlich aber da volle Uebereinstimmung waltet, wo wie bei der Zahl der Sacramente der Lehrbegriff direct in Frage kommt, so hat man formell freilich das Recht von einer Perrin-Leger'schen Textrecension zu reden, aber die Uebereinstimmung beweist nicht einmal dafür, dass Leger's Manuscriptvorlage selbst auch diese Eigenthümlichkeiten gezeigt habe, die, wie wir nun sehen, Perrin's Manuscript selbst nicht hatte; sondern für diese Uebereinstimmung genügt schon, dass Leger ja auch den gedruckten Text bei Perrin vor sich, dabei aber ganz dasselbe Interesse der Textfälschung als eignen Antrieb hatte.

Die Manuscripte selbst erweisen sich also als relativ verlässigere Documente. In dem Bericht über die Verhandlungen zwischen Morel und Oekolampad geben sie auch die für die Beurtheilung der vorreformatorischen Zustände der Waldenser nachtheiligen Bekenntnisse Morels mit objectiver Treue wieder. Wo der Lehrbegriff noch dem Römischen verwandter sich darstellt, niveliren sie ihn nicht mit den reformatorischen Vorstellungen. Ja, sie bieten zur Ueberführung späterer Fälschungen,

für Schriften, die ins 12. Jahrh. versetzt wurden, viel spätre Daten, wie der Text der *Nobla Leyczon* in den wiederaufgefundenen Cambridg. Manuscripten zeigt (vgl. ob. S. 130 Anm. mit Herzog Reallex. 526 f.). Eine spätre Hand hat dort die unbequeme Notiz erst durch Rasur zu beseitigen gesucht.

Wenn also der oben ausgesprochne Grundsatz (S. 178) höherer Vorsicht bei Manuscripten aus dem 16. Jahrh. sein Recht behalten wird, so darf man doch auch nicht verkennen, dass nach den gegebnen Belegen, es im Ganzen kein ungünstiges Vorurtheil ist, womit man an den Text derselben zu gehen hat.

Es bleibt eine letzte Vorfrage: die über Art und Tendenz ihrer Herstellung. Diese Frage kann in ihrem ganzen Umfang natürlich nur aufnehmen, wem die Manuscripte selbst vorliegen. Und auch er wird mit einer eingehenden Kenntniss provincieller Spracheigenthümlickeiten nnd andrer möglicher Merkmale begabt sein müssen, um annähernd bestimmen zu können, ob sie von Französischen oder Piemontesischen Waldensern und in welcher geistigen Umgebung, unter welchen Einflüssen etwa sie hergestellt sind. Wir bescheiden uns in dieser Hinsicht gänzlich. Die Aufwerfung der Frage hat überhaupt für uns nur ein ganz specielles Interesse. Es ist oben schon darauf hingewiesen (S. 178), dass in den dreissiger Jahren des 16. Jahrh. noch einmal nachweisbar ein Austausch zwischen den Waldensern und Böhmischen Brüdern stattgefunden hat. Da könnte nun Manches, was in Waldensischen Schriften auf Böhmische Einflüsse zurückzuführen ist, statt aus ältren Vorgängen wie jene Berührungen im 15. Jahrh., aus dieser späten Zeit datiren. Darum ist diese Frage für uns von besondrer Wichtigkeit und die nähere Besprechung dieses letzten Austausches auf den Zusammenhang mit der Würdigung der Manuscripte selbst verspart worden.

Die Waldenser hatten sich bekanntlich zuerst mit den Schweizer Reformatoren in Verbindung gesetzt. Zwar war ein Pastor Martin von Luserna in Piemont schon früher nach Deutschland gereist und hatte reformatorische Schriften von dort mitgebracht; aber wir wissen zu wenig von seinen Reisezielen. Wahrscheinlich wird er nur wie Morel und Masson (1530) bis Strassburg gelangt sein. Die Synode zu Chanforans im Thale von Angrogne 1532 war die Hauptfolge dieser Verhandlungen. Die Differenzen auf dieser gaben den Anlass zu dem neuen Besuch in Böhmen. Da die Synode im Allgemeinen den Rathschlägen Oekolampad's und Bucer's folgte, lag es nahe, dass die kleine, für den alten Bestand eingenommne, Minorität sich nach andren Auctoritäten umsah und diese nicht mit Unrecht an den Böhmischen Brüdern, die ihnen solche Lehrveränderungen früher nicht angesonnen, zu finden hoffte. Zwei Geistliche und Führer jener Minorität verliessen daher die Synode und begaben sich nach Böhmen. Wir

haben verschiedne Berichte über diese Reise, die Herzog, Reallex. a. a. O. 536 vgl. Roman Wald. 390 ff. nach Gieseler's Winken auszugleichen sucht. Namentlich bringt man das von Neuerungen abmahnende Schreiben, das diese Waldenser wirklich in Böhmen erlangten, auf Rechnung der strengeren kleinen Oppositionspartei, die sich von den Böhmischen Brüdern getrennt hatte, als diese den reformatorischen Einflüssen sich mehr öffneten (vgl. ob. S. 151). Ich muss jedoch bekennen, dass ich es für gar nicht unwahrscheinlich halte, dass jener Brief von dem Hauptkreis der Böhmischen Brüder, mit dem jene Abgesandten nach Böhmischen Quellen bis zum Ende im besten Eivernehmen standen, selbst herrühre; denn Sprödigkeit im Aufgeben althergebrachter Eigenthümlichkeiten wie im Annehmen fremder Institutionen und Lehrbegriffe war recht eigentlich Charakter der Böhmischen Brüder überhaupt. Aus Böhmischen Quellen habe ich freilich vergeblich neue Aufschlüsse zu gewinnen versucht. Die Abschrift, die man mir aus Blahoslav's Summa auch über diesen Punct gütigst von Herrnhut aus vermittelt hat, beweist nur, dass, was Camerarius gibt, fast wörtlich daher entnommen ist.

Für unsre Frage nun ist Andres von höherer Bedeutung. Jene Waldensischen Geistlichen hielten sich ein ganzes Halbjahr in Böhmen auf und unterrichteten sich genau und nach allen Seiten über die Zustände der Brüderunität. Gelegenheit und Zeit, Abschriften dort zu nehmen, war also wol vorhanden. Nur dass diese mit dem Interesse gemacht worden seien, Altwaldensisches nach reformatorischem Charakter zu färben, dazu waltet offenbar bei Vertretern altwaldensischer Opposition gegen reformirte Einflüsse, am wenigsten Wahrscheinlichkeit. Im Gegentheil könnte diese Qualification, verglichen mit dem Befund der Dubliner Manuscripte und ihrer relativ historischen Treue ein ganz günstiges Vorurtheil dafür erwecken, dass grade solche Abschreiber die Vermittler gewesen sein könnten. Fragen wir aber nun nach näheren Indicien für diese Möglichkeit, so schrumpft die letztre ausser der möglichen Aneignung Böhmischer Schriften eben einzig auf jene Documente zusammen, die von dem Besuch des Lukas her in Italien, resp. in Frankreich, 1498 sich in Böhmen noch vorfinden konnten. Denn wie sollten andre Waldensische Schriften dahin gelangt sein? Alle diese konnten ja die Waldenser viel eher in ihrer Heimath finden. Was nun zuerst die Aneignung Böhmischer Schriften betrifft, so muss einem unbefangnen Beurtheiler die Unwahrscheinlichkeit einleuchten, dass Waldenser in den dreissiger Jahren des 16. Jahrh., umgeben von Schriften geläuterterer Traditionen der Böhmischen Brüder, auf die Taboritenconfession zurückgegriffen und Lehrgegensätze wieder hervorgehoben haben sollten, die ohnediess schon zurückgetreten waren. Diese Ausnutzung altböhmischer Quellen datirt sicher von früher her, und

die oben gegebnen Andeutungen dürften als das Wahrscheinlichste empfehlen, dass die Taboriten-Confession den Waldensern spätestens bei jenem Besuch am Ende des 15. Jahrh. bekannt geworden. Der erste Theil der Schrift vom Antichrist enthält ja ganz dieselbe Bestandtheile und kann unmöglich vom zweiten so ganz abgelöst, noch dieser viel später als 1498 gesetzt werden. Viel näher läge es, dass die Waldenser Kenntniss von dem mit dem ihrigen so merkwürdig übereinstimmenden Katechismus der Böhmischen Brüder nehmen mussten, sowie die verwandten Confessionen kennen lernen konnten. Dass sie aber etwa erst diese Quellen zur Herstellung jenes Buches benutzt hätten, wird wol niemand der unsre Vergleichung der Documente oben sorgfältig und gerecht abwägend verfolgt, behaupten mögen. Alle Conjecturen treten hier zurück gegen den Eindruck der Originalität des Waldensertextes selbst einerseits und seinen Zusammenhang mit analogen Waldenser Zeiterscheinungen, wie der Schrift vom Antichrist, andrerseits.

Wenn aber das Factum solcher Verwandtschaft einmal vorlag und ihnen schwerlich verborgen bleiben konnte, dann liegt das Andre allerdings sehr nahe, dass einzelne Correcturen und Ergänzungen des Waldensischen Katechismus aus dem Böhmischen durch sie stattgefunden haben könnten. Auf diese Möglichkeit haben wir bei der Textwiedergabe selbst schon gebührend Rücksicht genommen, und wollen die in Frage kommenden Stellen unten ausdrücklich namhaft machen. Mehr aber als entfernte Möglichkeit kann freilich nicht behauptet werden. Und je mehr derselben wäre, um so höher stiege das Dubliner Manuscript durch diejenigen Bestandtheile, welche vorreformatorischen Lehrbegriff und einen in der Zeit bedingten Zusammenhang mit andren Waldensischen Schriften belegen.

Ein eigentlich wahrscheinliches Indicium ergibt nur der Brief an Wladislav in Waldensischer Sprache und mit der auffälligen Bezeichnung „*Picards o Valdenses*“ *(Vaudes)* (vgl. S. 168 f.). Zwar dass das Waldensische Exemplar Uebersetzung sein müsse, weil jener Brief lateinisch geschrieben war, dürfte ein falscher Schluss sein. Zuerst würde es sich fragen, ob denn das Schreiben an die Utraquisten, jene umfängliche Schrift: „*aiczo la causa*“ auch lateinisch geschrieben gewesen? Man wird freilich sagen müssen, Waldensisch werden die Utraquisten nicht verstanden haben. Aber dass lateinische Sprache angewendet worden, wird blos und in bedeutsamer Weise bei dem Brief an Wladislaus gesagt. Weil sie den Böhmen solche Fertigkeit nicht zugetraut, hätten die Waldenser die lateinische Abfassung übernommen, berichtet Camerarius a. a. O. einstimmig mit Lasitius. Das spricht für einen ganz andren Vorgang. Ihre Schriften haben die Waldenser damals gewiss sämmtlich ursprünglich in eigner Sprache abgefasst. Aber während sie es den über das Waldensische verständigten Böhmischen Abgesandten überlassen

haben werden, jene erste längre Schrift selbst für die Utraquisten zu dolmetschen — wahrscheinlich in böhmischer Sprache — haben sie das Document, das dem König vorliegen sollte, und dem sie, die Romanen, ein besser lateinisches Colorit, als sie der Fähigkeit der Böhmen zutrauten, zu geben glaubten, lateinisch mitgegeben, wobei das Vorhandensein desselben als Waldensisches Original offenbar viel wahrscheinlicher ist als das Gegentheil. Darum möchte es eine sehr unsichere Behauptung sein, wollte man für das Document in Waldenser-Sprache (im Dubliner Manuscript) keinen andren Ursprung zugeben, als den der Uebersetzung aus dem lateinischen Original im Böhmischen Archiv.

Anders steht es mit jener Ueberschrift. Da kann allerdings der Zusatz „*o Valdenses*“ nach meiner Ueberzeugung historisch nicht anders erklärt werden, als aus einer in Böhmen nach dortigem Usus erfahrnen Umgestaltung vgl. ob. S. 168 f. Nun ists zwar kein Compliment für einen Waldens. Abschreiber resp. Uebersetzer, wenn er diess mit aufnahm; aber immerhin bleibt es so am leichtesten erklärlich, und könnte selbst auf Rechnung diplomatischer Genauigkeit gebracht werden. Es kommt aber ein nicht unwichtiger historischer Anhalt dazu. Wie Blahoslav in der Summa und ihm nach die Andern erzählen, war es besonders jener frühere Verkehr mit Lukas „*in Gallia*“, der einen Gegenstand der Fragen und Erinnerungen bei diesem Besuche der Waldenser in Böhmen bildete. Was lag dann näher, als dass auch die Documente von daher zur Sprache und zur Vorlage kamen? Bei dem Zusammenhang, in dem wir oben den Waldenser-Katechismus mit jenen Zeiterscheinungen fanden, konnte diess selbst für den Austausch über diesen unmittelbar folgenreich werden.

Das ists, was jener späte Besuch von Waldensern in Böhmen möglicherweise an Licht auf den Charakter der Manuscripte aus dem 16. Jahrh. werfen könnte. Dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die Documente, welche von Vigneaux in Perrin's Hände übergingen — und darunter befand sich mit hoher Wahrscheinlichkeit wenigstens das Fascikel was unsren Katechismustext enthält — verhältnissmässig früh im 16. Jahrhundert in Piemont zu suchen, möglicherweise auch schon in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts gefertigt sind, während jene beiden Geistlichen im J. 1533 in Böhmen sich aufhielten und französische Waldenser waren, die, nachdem ihre Mittheilungen aus Böhmen in der Heimath keine Frucht brachten, im Privatleben zurücktretend, ohne nachweisbaren Einfluss verschwanden.

Nachdem so Alles, was der Geschichte der hier einschlagenden Manuscripte aufzuhellen dient, beigebracht ist, wenden wir uns

2) zu den Drucken, theils um hier das entscheidende Licht für die oben offen gebliebnen Fragen zu gewinnen, theils diese hier zu charakterisiren.

Dabei scheiden wir gleich Brez, Monastier und Hahn ab, e durchaus aus abgeleiteten Quellen schöpfen, so zwar, dass rez noch die meiste Selbständigkeit beweist, und zuweilen — her aus Conjectur — die richtige Lesart hat (vgl. *Fr.* 5: *iv;* 18: *que es;* 19: *quest*: 27: *jejunis;* vgl. die Fragform ; 38 *l'encequesta*, der Wahrheit näher, aber leicht aus 39 zu lären; 39: „*a dict*", wo der Druckfehler *Perrins adii i* die Anrn bedenklich irregeführt). Aber diese unbedeutenden Vorzüge erden durch eine Menge Nachlässigkeiten und Fehler aufgewogen, denen Hahn meist in sclavischer Nachfolge zum Opfer worden ist (7: *da esperar* [nach Leger's Vorgang]; 14: *poges!* tt *poyes;* 16: *aulo* (!) statt *au lo* (*teo segnor etc.*); *fares a* st. *a tu*, wo *Ha.* blos *tu.* 18: *pauzar*; 24 nach Leger's Vorng: *dal Paire* st. *del paire.* 29; *vole* st. *volc.* 38: *frac* Druckf. tt *fruc*, *aber* v. *Ha.* nachgedruckt; 40 nach Leger's Vorgang: *uelli;* dgl. *quelque qual.* Den Druckfehler Leger's *que gl'home* tt einfach *que l'home* druckt Br. u. Ha. nach; 43: den Druckf. *gne* st. *vegne* bei Br. druckt Ha. nach; vgl. b. Br. 49: *reguen*). ese Beispiele genügen zugleich die völlige Unzuverlässigkeit d Abhängigkeit des Abdruckes von Hahn zu charakterisiren. esem gegenüber hebt sich der Text bei Monastier in achtrer Weise. Schon das empfiehlt ihn, dass er meist und oft ein Perrin folgt, wie die Var. zeigen. Manchmal freilich auch m Nachtheile des Textes, so 10: *silli,* wo die Andern mit Leg. htiger: *s'illi.* Auch unrichtige Bildungen kommen vor (1: *fosse;* *manieras.* 19: *soberitana* ist vielleicht Druckfehler). Aber er hreibt auch allein mit dem Dubliner Text: *czo.* 22; *ajosta*, 41; bietet er in der Partikelgruppe, an der Alle gestrauchelt, lein das Richtige: *ja sia ço* (*Dubl.: czo*); aber wol aus Contur. — Von der richtigen Lesart 46 war schon die Rede.

So bleiben uns nur die beiden ältren Drucke von Perrin d Leger, und an ihnen muss es sich nun entscheiden, ob, s die Geschichte der Manuscripte nahelegte, Leger keine lbständige Quelle hatte oder doch. Die Probe bestätigt ganz eifellos die geschichtlichen Resultate, ja sie überbietet sie. ger druckt einfach Perrin nach und hat, wenn er ne Abschrift hatte, diese fast ganz nach Perrin's ruck modificirt.

Schon bei oberflächlicher Einsichtnahme von den Varianten sse es jedem auffallen, in welchem Maasse das „*Rel.*" oder *aet. o.*" vorherrscht. In allen diesen Fällen folgt Leger der weichung Perrin's von dem Dubliner Manuscript. Wir geben ich eine Uebersicht. — Von viel höherem Gewicht aber ist , dass Leger auch nicht einen Satz mehr hat als Perrin, gegen getreulich dieselben Auslassungen bietet, o Perrin weniger hat als das Dubliner Manuscript, i es aus Nachlässigkeit oder in Fällen tendentiöser Unterdrückg von Stellen. Dagegen in den unbedeutenden Zusätzen, die

wir für das Manuscript aus den Drucken nehmen konnten (Fr. 54. 56) bietet Leger nur was Perrin hat.

Ferner, wo Perrin charakteristische Fehler hat, die sich leicht aus dem Dubliner Manuscript erklären, hat Leger auch die Fehler nachgedruckt, und in solchem Fall folgt dann meist die Reihe der abhängigen Clienten.

Statt „*Lo es aquella*“ (12), neutrisch, schreibt Perrin: „*la*“, Leger ebenso vgl. 41. 43. Wo Perrin es richtig hat, selbst gegen Herzog (Fr. 56): auch Leger. So 17: die Auslassung von „*li*“; 15: „*Dies*“. 18: *no po* statt: *non pò*. 19: *sobrirana* st. *sobeyrana* (*souverain*) Leg. *soberirana*; 20: fehlt, was unentbehrlich, „*en Jes. Chr.*“; 26: „*jasiaço*“ (beide übersetzen: „*jacoit*“! Es heisst: wenn auch, obschon); 27: „*l'adores*“ st. „*l'adoras*. vgl. 29 die Auslassungen: *stendament*, *festivetas; piatosa* st. *pietosa;* 39: „*adii i*“ druckt Perrin st. „*a dit.*“ Leg: *adiist*, Mon. gar: *adut!* 42: *amenon* st. *amenan*; *sacerdots* st. *sacerdot*. *levam!* st. *levan:* Sauerteig; *daitals*; 54: *sancts*. Ebenda (S. 33) schrieb Perrin st. „*auctorita en*“: *authoritate* und „*Rel.*“ ihm nach. Noch marcanter ist folgender Fehler: Gleich nachher statt: „*purgatori soimà e enfeint*“ (erträumtes und erdichtetes Fegfeuer) gab P. sinnlos: „*purgatori*, *soima*, *e en feint*“ und Leger folgt ihm selbst in der Interpunction. Das wird genügen. Man vgl. aus der Menge dessen das sich noch beibringen liesse: 57 *trames* statt *tramesiès*. Derselbe Beweis liesse sich reichlichst aus der Uebersetzung führen.

Ferner hat Perrin oft den Text nach seiner Art gebessert und schwierige Fragstellungen vereinfacht, Worte, die ihm nicht hinzugehören schienen, weggelassen, andre zugesetzt — offenbar mit Absicht, aber ohne andre als etwa stilistische Tendenz. Weit in den meisten Fällen folgt ihm Leger sclavisch.

So corrigirt oder vereinfacht Perrin die rhetorische Fragstellung. Fr. 2 im Manuscript heisst: „*Dio perque te ha crea?*“ Dagegen schreibt Perrin: „*Per que Dio te a crea?*“ und Leger folgt ihm, nur das *te a in t'a* elidirend. Vgl. ganz ähnlich: 24; 28; 34. — Fr. 2 wurde „*soa*“ gestrichen und statt *meseyme* dann „*de lui mes.*“ gesetzt. Fr. 7 vermisste man: „*una*“ bei „*es subsistencia*“ im Manuscript; 9 statt „*laqual*“ wurde „*que*“ gesetzt, was besonders gern dem *car* substituirt wird: 14. 20; 14: „*Per aizo. Car*“ dieselbe Interpunction. Statt *exodi* 15: „*Exode*“; st. *Syon*: „*Sion.*“ Das Eigenthümliche „*lo sol Segnor*“ 19 vgl. 29 war auffällig. Man tilgte: *sol.* 22: das schleppende dreifache Dativzeichen „*a*“ weggelassen. 24 schrieb Perrin verbessernd „*yo y creo. Car*“ Leg. folgt; st. *de Trinità:* „*de la Trinita*“; statt *ma*: „*e*“ (*et*). 25: „*Dios*“ weggelassen. 27: das scheinbar überflüssige: „*un*“ vor *Dio*; 28: st. „*coles enayma*“ das leichtere *coma* (*come*). 29: st. *a l'autre* corrigirend: „*li autre*“; st. *car:* „*e*“*;* 31 st. *paire nostre: Nostre p.!* —; 32: „*cosa*“ ausgeworfen, und statt *vertu substancial autra:* „*l'autra vertu*“ *etc.*

33: „*fauc-far*“ gemeinsam weggelassen. 40 „*aital cosa*“ Sing. vorgezogen. 41. Sehr charakteristische Correctur! Das Manuscript bietet: *sensibla, o vesibla, o vivabla, o non sensibla*, wobei die beiden Mittelglieder dem *sensibla* untergeordnet erscheinen. Diese Zurückbeziehung des *o non sensibla* auf das erste Hauptglied wurde nicht verstanden, und, da *o vivabla* — absichtlich oder unabsichtlich — ausgelassen wurde, das Schlussglied dem *vesibla* conform gemacht: „*o non vesibla*“. 42. Unglückliche Aenderung, wenn nicht Fehler: „*de li tabernacle*“ S. 27. In demselben Citat „*vos*“ mit Unrecht getilgt; „*menar*“ st. des auffälligeren: „*amenar*“. 43: „*vegna*“ Conj. st. *vegne*, eine wirkliche Verbesserung. 47: *cosa*, was oben gestrichen, zugesetzt. 53: „*soas*“ gestrichen. 54: „*en*“ vor *reliquias*; „*aver questa*“ st. *haver aquesta*; „*molta*“ st. *mota*; das dunkle „*ensemp*“ (57) wurde gestrichen, und *ista* so als *Pron.* genommen. 57: Das Citat verkürzt. —

Wie dagegen Perrin mit nur ganz wenigen Fehlern oder Eigenthümlichkeiten einsam steht, von Leger nicht gefolgt, (vgl. z. B. 17: *proyeme;* 53: *proames;* 54 (S. 34) *al l'avenador*, so schmilzt das was Leger ihm gegenüber Eigenes hat auf ein ganz unbedeutendes Minimum zusammen und kein einziger Fall ist so geartet, dass er zwänge, eine selbständige Vorlage Leger's anzunehmen.

So hat Leger 19 selbständig: „*la*“ vor *soberirana peira* — eine auffällige Lesart; aber wenn es nicht ein Versehen ist, lag es doch nicht fern den bestimmten Begriff zu substituiren; das grösste Zeichen der Abhängigkeit: *soberirana* steht gleich daneben. — Eben da richtig: „*cres*“ st. *Perr. cree;* aber dazu bedurfte es nur einiger Sprachkenntniss. 29 hat Leger statt des Plur. den Perr. bietet: „*per li seo commandament*“ mit dem Dubliner Manuscript den Sing: „*per lo s. c.*“, aber das *loqual* und der Zusammenhang zwang jeden Aufmerksamen zu dieser richtigen Correctur. 39 ist dagegen: „*raison*“ eine sehr verfehlte Conjectur für „*caison*“, womit Perrin dem Orginal „*cayson*“, *causa*, immer noch näher blieb; 42 hat Leger mit dem Dubliner Manuscript „*auven*“ wo *Perr. aven* hat; aber jene Form musste Leger aus andren Waldensischen Documenten geläufig sein (Grüzm. 374). Ebenso beweist das „*conoissen*“ gleich darauf st. *Perr. conoissent*, dass er Fehler auch zu vermeiden wusste. Dasselbe gilt von 55: *besogna*, wo Perrin hat: *besongua,* ebenso 57: „*ista*“ st. (Perr.) *esta;* 43: „*meseime*“ neben (Perr.) *meseimes* ist auch correcter, obgleich beides auch sonst wechselt. Dagegen empfiehlt sich: „*cal cosa*“ st. *qual cosa* (44) so wenig, dass man Schreib- oder Druckfehler annehmen muss. 53: „*per complir*“ ist Conjectur — auch gegen das Manuscript, aber nicht ungeschickt. Dasselbe gilt von „*l'enqueta*“ 38. Um zu vereinfachen fiel: „*devant*“ vor *garda* S. 27 ob. Dagegen ist „*crea*“ (51) offenbarer Fehler, aus Zusammenziehung von: *cree a l'evangeli* entstanden. Ebenso fiel 54: „*en*“ aus wegen des folgenden

„*enseignar*". So 55: „*com'a*" falsch für *coma*. — Ganz unbedeutende Abweichungen liegen vor in 29 (*en*); 35 (*de la part*); 50 (*e*); 56 (*e; communion*); 57 (*e*).

Ein einziger Fall könnte mit einigem Grund der Wahrscheinlichkeit dafür beigebracht werden, dass Leger eine selbständige handschriftliche Vorlage gehabt; aber weder würde die ganz zufällige Stelle etwas für die Güte und das Alter der Letztren beweisen können: noch kann der Beweis überhaupt für zwingend gelten und verschwindet ganz gegenüber den starken Argumenten für das Gegentheil. Es ist diess Fr. 20. Wir sagten schon, dass hier bei Leger wie Perrin *en Y. Chr.* am Ende der Frage fehle. Das vermischte sich vielleicht mit dem Anfang der Antw. *Per ayczo*, *car yo*. Daher schreibt Leger: „*En ço ch'yo.*" Das kann allerdings nicht aus dem „*Ca yo*" was Perrin allein hat erklärt werden; sondern scheint eine Handschrift vorauszusetzen, in der aus dem *ayczo* das *ço* stehen geblieben war, wenn nicht das *En ço ch.* die undeutlich geschriebnen Züge *en Y. Ch.* zur Quelle hat. Aber es lag freilich auch sehr nahe dem sinnlosen: „*Ca yo*" bei Perrin eine verständige Verbindung zu substituiren. Da gab sich denn ein „*en ço que yo*". was Leger nur in „*ch'yo*" zusammenzog, im Zusammenhang an die Hand, und kann das Zusammentreffen der Worte oder Züge mit „*ayczo*" oder „*en Y. Chr.*" im Dubliner Manuscript ebensogut zufällig sein.

Dieselbe Uebereinstimmung herrscht in der Schreibweise. Weitaus in den meisten Fällen folgt Leger der des Perrin. Wo er für sich geht, latinisirt er entweder die Worte (so „*aeterna*" st. *eterna* 19. 57: *honora* 39) oder er französisirt noch mehr. (*com'es* 15; *estrang* 16. *emperço* 26. *donneray* 29. *hommes* 39. *voilla* (*Perr. volla Dubl. volha*) 42). So erklärt sich auch, dass er mit dem Manuscript gegen Perrin richtig hat: *idolatria* 41. Zuweilen kann man eine völlig consequent absteigende Reihenfolge zur modernen Form verfolgen. So hat das Manuscript „*speranczа*"; an derselben Stelle *Perr.* „*speranza*"; Leg. u. Mon. „*sperança*" Br. Ha: „*esperança.*"

Ueberhaupt stellt sich nun die Frage um die Schreibweise ganz anders als oben (S. 180 f.). Dort gingen wir von der Möglichkeit aus, dass altwaldensische Mss. die zu unterscheidenden Quellen bilden könnten. Da walteten ganz andre Gesetze, am ehesten noch die Norm des Romanischen oder Provençalischen. Jetzt aber sehen wir klarer, dass es sich nur um Abänderungen der Schreibweise im 17. Jahrh. handelt, die Perrin eröffnet und die meisten andren gleichmässig befolgen. Da kann neben reinen Irrungen kaum ein andres Motiv walten als das: schwer verständlichere oder obsolete Schreibweisen der Gegenwart, resp. auch der ursprünglichen lateinischen Schreibweise näher zu bringen. Es wäre thöricht bei Aenderungen wie sie Perrin vornimmt Romanische Normen oder auch nur altwaldensische Re-

miniscenzen in Anwendung gebracht zu glauben. Er war selbst kein Waldenser. Hier wird einfach französisirt, italienisirt oder latinisirt, weil das specifisch Waldensische Idiom unbekannter geworden. In den dreissiger Jahren des 17. Jahrh. verlor sich das Waldensische auch in Piemont als gottesdienstliche Sprache.

Dies Ansicht wird die folgende Uebersicht vollständig belegen, wie sie zugleich lauter Beweise für die Abhängigkeit Leger's von Perrin liefert:

a) französisirte Formen: *aver* st. *haver; esperança; second; sensa* oder *sença* (st. *senza*); *dereço* st. *dereco; conseil* st. *conselh; despartia; doze* st. *docze; poissant* (nach Aussprache?) *fondament, salu* u. ä. *garde* st. *gardo; entaillament* st. *entalhament; semblança; disent* st. *diczent* und *dizent*; *pausaray* u. ä. st. *pausarey; sanct Esperit; personnas*; *donc*; *rason* für *raczon*; *appareilla; Corneille; commençament; neon* für *neun*; *usant*; *enseignant; ou* st. *a; cequament; estiman* st. *extiman*; *l'entention; voilla* st. *volha; saillir; Nombr.; enveloppa; erronien* st. *erronica; terça* st. *terza; abandonnant; parolas* st. *parollas; premiera* st. *prumiera; sacramens.*

c) latinisirte Worte: *rational, gratia, pretiosa, redemtion, justification, adoration* nach der damaligen Schreibweise des lateinischen *t* st. *c*, auch wo man richtiger *c* schriebe; *second* st. *segond; cognossar* st. *connosser; commandament* st. *comandament; salut; placent; ministeri* st. *menisteri*; *dict; labias; administr.* st. *amenistr.*; *seduction, benediction; uffertas, offertas*; *ecclesiasticas; devian* st. *desvian.*

e) italienisirte (?) Formen: das *li (gli?)* st. *lh* in *ilh: illi aquilli, filli;* st. *genoulh: genouilli; cz* und *z* in *soczura* u. ä.

Doch fehlt es auch nicht an einzelnen Fällen, wo allerdings die Drucke die mehr Romanische Form bieten, so 42: *receber* st. (Mscr.) *recebre.* Andre stehen neben einander, wie *creire* und *creyre*; *crees* und *cres: meseime* und *meseyme; esleit* und *esleyt; pos* und *pois; charita* und *carita; tocar, tochar; luz, lucz; mez* und *mecz.*

Unter diesen Umständen konnte Herzogs Referat über das Manuscript von uns nur mit höchster Vorsicht nach den andern im allgemeinen unvergleichlich weniger correcten hie und da, besonders wo möglicherweise ein Schreib- oder Druckfehler vorliegen mochte, corrigirt werden. Wir verweisen auf die einzelnen Fälle, die alle in den kritischen Anmerkungen angegeben und kurz motivirt sind.

Noch höhere Vorsicht wird nun die innere Kritik fordern. Von den Hilfsmitteln freilich scheint diese überhaupt verlassen, sobald annähernd feststeht, dass das Dubliner Manuscript die einzige Quelle ist, auf die auch jene Drucke sämmtlich zurückgehen. So können die Lesarten der letzteren nie etwas gegen den Text, wohl aber wir mit dem Text in der Hand jenen ihre Willkür beweisen. In der Hauptsache ist es allerdings so.

Auch wo eine Tendenz nicht nachweisbar ist, wird das Fehlen von Sätzen in den Drucken an sich gar nichts gegen das Manuscript beweisen können; am wenigsten nach der bereits sehr einfach erklärten Uebereinstimmung der Drucke. Von einer Vergleichung als nebeneinanderstehender Recensionen kann für die Textkritik nicht mehr die Rede sein. Rein innerlich und etwa durch Vergleichung der oben namhaft gemachten Parallelschriften des Böhmischen Katechismus, der Confessionen, der Schrift vom Antichrist, kann eine sachliche Kritik hier eintreten, und wie besonnen diese vorschreiten muss, liegt in der Natur der Sache. Dabei können einzelne Auslassungen bei Perrin oder Leger, wo Tendenz nicht nachzuweisen ist, doch einen Fingerzeig bilden; denn auch wenn das Dubliner Manuscript sicher das von Perrin benutzte war, ist damit nicht ausgeschlossen, dass er irgendwo noch eine zweite Quelle gehabt, und ebenso muss für Leger, so wenig Wahrscheinlichkeit vorhanden und so wenig folgenreich es ist, da er in den Auslassungen grade Perrin ganz folgt, die entfernte Möglickeit immer offen bleiben, dass ihm eine eigne Vorlage zu Dienst gestanden.

Mit diesen Grundsätzen gehen wir an das Einzelne und unterscheiden:

a) Zusätze bei Perrin und Leger. — Als solche haben wir aufgenommen Fr. 54 (S. 33) „*dona de gratia per*", gleich darauf „*servent a lei per oracions*". Der erstere empfiehlt sich namentlich durch das *per*, was zu *corre* gehören wird; der zweite passt sich wenigstens wohl ein. Es wäre ja zunächst möglich, dass Prof. Herzog die kleinen Sätze in der Abschrift übersehen hätte. Noch leichter konnte das „*per sperit*" S. 36 nach „*al sant sperit*" übersehen werden. — Ebenso könnten die Citate, die ich 42 hinten angefügt (S. 28), von Herzog wol nur nicht ausgeschrieben, und auch vielleicht aus Versehen nur zu Fr. 43 gekommen sein.

Dagegen konnte der Zusatz 55: „*Yo te salve plena de gratia*" leicht aus dem Bibeltext selbst in Perrin's Abdruck gekommen sein. Ich habe ihn darum nicht in den Text aufgenommen.

b) Tendentiöse Aenderungen des Inhalts. Wir nehmen diese voran, weil sich der Charakter der Perrinschen Recension daran am klarsten kennzeichnen lässt. Obenan stehe Fr. 46: Wie viel Sacramente gibt es? Die Antwort im Manuscript lautet: „*Dui son necessaris e commun a tuit. Li autre non son de tanta necessità.*" Wir gaben oben die alten Reminiscenzen für diesen Standpunct (S. 107), den, wenn jene Waldenser 1533 die Abschreiber gewesen, diese also noch eingehalten hätten, obgleich die Böhmischen Brüder selbst damals so nicht mehr standen. Perrin dagegen substituirt die Antwort: „*Dui, ço es lo Baptisme et l'eucharistia.*" Diese Worte spielen in Perrin's Fälschungsthätigkeit eine grosse Rolle. Bei andren Manuscripten ist er sogar bis zur Aenderung in den Documenten vor-

gegangen, um als vorreformatorische Lehre der Waldenser die Zweizahl der Sacramente herzustellen. Vgl. Herzog S. 407. 411. 413. Im Anschluss hieran liesse sich die Streichung von „*evangelical*“ 45 motiviren, da es der reformatorischen Terminologie mehr entsprach: „Wort und Sacrament“ schlechthin zu nennen; auch das „evangelisch“ wie Ausschluss des A.T.'s lauten konnte.

c) Tendentiöse Auslassungen.

Dahin gehören obenan zwei Stellen, in denen nach altwaldensischer Anschauung ein höherer Werth auf die Dienste des Amtes und den Brauch der Sacramente gelegt wird. So Fr. 44 von den Worten an: „*mas per part de las cosas menisterials*“ und Fr. 51 von *E li menistres* an. In erstrer Stelle ist die Willkür der Auslassung um so sichtbarer als der zweite Theil durch den ersten bedingt wird: „*communiquar a la gleisa per raczon de substantia*“ — An der zweiten Stelle wird mit jener Kürzung zugleich ein Satz beseitigt, der sich mit den Grundsätzen der Synode zu Angrogne über Prädestination in seiner Fassung nicht vertrüge (vgl. ob. S. 120).

Macht sich die Tendenz einmal so rücksichtslos geltend, so kann gar kein Zweifel sein, warum Fr. 23 die Zählung der sieben Gaben des Geistes fallen musste. Hier könnte ohnediess nicht daran gedacht werden, dass sie ein Abschreiber, dem der Böhmische Katechismus vorgelegen, aufgenommen hätte; denn dieser hat sie nicht (ob. S. 68 vgl. 100 f.).

Dann werden aber auch die sechs evangelischen Gebote, die wir ohnediess als altwaldens. Stücke gekennzeichnet haben (S. 101 f.), nicht auf diesem Wege in das Manuscript gekommen, vielmehr eben als altwaldensisches, an Röm. Lehrform erinnerndes und dem reformatorischen Begriff fremdes Stück dem Vandalismus der Perrin'schen Kritik verfallen sein. Denn auch Fr. 21 fehlt dort ganz.

Zu diesen Beiden gesellt sich aber dann gar zu analog die Erinnerung an die acht Seligkeiten, als dass wir nicht glauben sollten, dass um dieses auch dem vorreformatorischen Katechismus eignen Stückes willen der Satz: „*E lo filh de Dio*“ Fr. 53 von Perrin weggeschnitten worden. Unter andren Umständen und wenn irgend ein Anhalt an einem Manuscripte vorläge, könnte man sonst bei diesem die Form eines Zusatzes tragenden Satze leicht auf die Vermuthung kommen, er sei ein dem Böhmischen Katechismus zu lieb (ob. S. 102) später nachgebrachter Anhang. — Aus demselben Grunde wurde S. 20 der Schluss von A. 29 eingeklammert, weil er in hohem Maasse den Eindruck eines Anhanges und einer Wiederholung, vgl. mit dem ersten Theil der Antwort, macht. Der Zusatz könnte um so eher von reformirter Hand gemacht sein, als die starke Betonung des zweiten Gebotes darin hervortritt. Die Stelle zeigt auch besondre Verwandtschaft mit dem Katechismus der Böhmischen Brüder

(Fr. 60 vgl. mit 17). Der Grund, warum es bei **Perrin** ausgelassen worden wäre, ist jedenfalls nicht ein so offenbarer; dennoch möcht' ich immerhin eine **absichtliche** Auslassung vermuthen. Er strich nämlich Fr. 30 zugleich — die ganz unschuldige, die sich sehr verwandt im Böhmischen Katechismus findet (Fr. 45) — und gewann so den kürzeren Fortschritt vom **Object der Anrufung** 27 — 29, zu der **Weise der Anrufung** (31) wofür Fr. 30 allerdings störend erscheinen konnte.

In diesem Sinn **absichtlich** mag auch die Auslassung von 52 genannt werden; denn sie konnte allerdings scheinen den Zusammenhang zu unterbrechen und jedenfalls mehr ans Ende zu gehören. Der feine Bau, nach welchem 49 und 52 correspondiren und vereint 48 ausführen, wurde übersehen. Bei diesem Bau konnte 50 und 51 ganz ordnungsgemäss Fragen um das Wesen der *gracia* zu 49 nachbringen, Fr. 53 aber die Frage um die **Hoffnung** selbst weiterführen, nachdem die beiden Objecte besprochen waren.

Ebenso sieht die Auslassung Fr. 54 S. 33: *pravità* bis *los meseymes* einer absichtlichen Correctur nicht unähnlich; denn der Satz fliesst leichter mit Beseitigung dieses Zwischengliedes, während für sein Hereinkommen als fremder Zusatz irgend ein erkennbarer Grund nicht vorliegt. — So könnte auch Fr. 10 das „*creyre a Deo*" eine Auslassung aus missverstandner Kritik sein, doch ebensogut unter das nächste Capitel gehören. Der Wegfall des **Schlusses** bei **Perrin** dürfte endlich leicht aus seiner Natur selbst sich erklären. Er liess weg was streng genommen nicht zur Sache gehörte. Der Eindruck möchte dafür sprechen, dass es ein spätrer Abschreiber dazu gesetzt. Aber im Manuscript stand er schon. — Von der Möglichkeit endlich, dass die wenigen Worte Fr. 51 (*loqual* — *meseyma*) ein spätrer Zusatz aus reformatorischen Einflüssen sein könnte, war schon oben die Rede (S. 98). Wichtigere Fragen später. —

d) **Mehr zufällige Auslassungen.**

Dazu würde obenan Fr. 6 gehören. Absichtlich wurde diese so ganz hieher gehörige Fr. schwerlich weggelassen. Hätte sie gefehlt und stünde z. B. im Manuscr. am Rande, so wäre ihre Nachtragung aus dem Vergleich des Böhmischen Katechismus (7) die einfachste Erklärung. So müssen wir wol glauben, dass Perrin nach der Nennung der drei Tugenden gleich zu der mehr sachlichen Frage geeilt ist: „*Qual cosa es la fè?*" — Wenn jemand sagen wollte die Fr.: „*Qual es la prumiera vertu substancial?*" habe überhaupt müssig erscheinen können, nachdem unmittelbar vorher *fè* an **erster** Stelle genannt war, so wiese er auch diese Auslassung den durch kritische Absicht veranlassten zu, — wogegen nicht viel zu sagen ist.

Aehnlich ists mit den Worten „*en si meseyme*" Fr. 10. Man kann die Absicht hinter der Auslassung suchen: *morta* selbständiger hervortreten zu lassen; aber auch einfacher es als Verse-

hen erklären. — Sicher zufällig ist wol das Fehlen von „*grâcia per gracia*“ in dem Citat Fr. 49.

Bei Allem, was bisher betrachtet wurde, zeigte sich kaum ein Schimmer der Wahrscheinlichkeit dass hinter Perrins Auslassungen eine berechtigte andre Tradition neben der des Dubliner Manuscripts stehe, die ihm, woher immer, zu Gebote gestanden. Aber nun liegen auch Stellen vor, welche die Kritik herausfordern könnten, wenn wir rein das Dubliner Manuscript für sich zusammenhalten mit dem Böhmischen Katechismus oder den sonst nachgewiesenen Anklängen auf fremdem Boden. Hier ist es, wo sich die historisch dogmatischen Fragen von oben Cap. II und III in kritische Fragen zuspitzen. Es handelt sich um den Eindruck, ob diese Partieen, wo sie stehen, original im Zusammenang oder wie Zusätze erscheinen. Und wenn nun in solchem Zusammenhang auch Auslassungen bei Perrin und Leger dazu treffen, so können diese allerdings etwas doppelt Vexirendes gewinnen und der Muthmaassung, dass eine andre Tradition nebenbei bestimmend mitwirke, einige Wahrscheinlichkeit mehr verleihen. Diese Stellen behandeln wir zuletzt.

e) Differenzen in Stellen, die Verdacht auf Zusätze aus Böhmischer Quelle erwecken könnten.

Der unschuldigste Fall stehe voran. Fr. 41 haben wir die Worte „*en la destra de ley*“ die nur das Manuscript bietet eingeklammert. Sie sind in der That ein Stichwort der Böhmischen Antithese (ob. S. 105), und konnten sich in eine Abschrift, die unter Bekanntschaft mit dem Böhmischen Katechismus gemacht wurde, leicht einschleichen (aus Fr. 44; 60; 61.).

Fr. 33 hat nur das Dubliner Manuscript das Citat: „*en la canoniczi de Johann.*“, das wir oben als Böhmische Eigenthümlichkeit kennen lernten (S. 110), jedoch auch motivirt in der Waldensischen Verwechslung von „Katholisch“ und „Kanonisch“ fanden. Im Böhmischen Katechismus tritt wol der Inhalt des Citates bedeutsam hervor (Fr. 22); aber die Citationsweise findet sich dort nicht. Dabei ist auch nicht zu übersehen, dass das Citat im Waldensischen Katechismus in engem Zusammenhang mit der ihm eigenthümlichen Definition der Liebe gesetzt ist, die vorausgeht und die ebenfalls von Perrin wegelassen worden ist: „*O carità es cara conjoncion*“ u. s. w. Da wird die Frage vielmehr dahin zu stellen sein, ob Perrin Gründe haben konnte, diese Definition selbst unliebsam zu finden, und sie scheinen mir nicht fern zu liegen. Die Definition von der Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen ist ganz die, welche der *caritas* als *fides formata* zu Grunde gelegt zu werden pflegte. Die Auslassung wird zu den tendentiösen gehören. Für einen spätren Zusatz dagegen kann doch unmöglich, dass die *Confess. Taborit* das „*canoniczi*“ zu brauchen pflegte, als Erklärungs- und Beweggrund angerufen werden!

Schwieriger schon wird die Entscheidung bei Frage 9. Ich habe deshalb auch, die entschiedne Möglichkeit anzudeuten, dort den zweiten Theil der Antwort eingeklammert. Die Sache ist eingehend oben besprochen (S. 92 ff.). Danach konnten Abschreiber, welche auch die spätren Schriften um 1523 kennen zu lernen Gelegenheit hatten, doppelt Anlass finden die in Böhmen so beliebten Bestimmungen noch nachzutragen, wo sie dem Waldenser fehlten. Bei Fr. 10 nun bieten die Drucke wesentlich dasselbe wie das Dubliner Manuscript. Bekannt genug konnte auch früher den Waldensern die Lehrbestimmung sein. Wenn aber Fr. 10 der Zusatz echt wäre, wo er noch viel loser („*O fè morta es*" —) und ohne innre Verbindung mit der Hauptdefinition angeknüpft ist, so wäre freilich schwer zu begreifen, warum er in Fr. 7 unecht sein sollte. Dort steht nur das Entsprechende von 10 und Eines scheint offenbar das Andre zu fordern. Dabei sind aber die Zusätze in Fr. 9 mit dem Inhalt der Hauptantwort innerlichst verwoben. Erstens hat Perrin auch die Worte gestrichen: „*czo es l'observancza de li commandament de Dio*," die mit jenen Lieblingsbegriffen nichts zu thun haben. Dann aber weist auch die Auslegung des „*creyre en Dio*" als „*amar luy meseyme*" wieder ganz auf das „*obra per carità*" am Anfang zurück, das Perrin stehen lassen musste. Wer nur die Differenz vom Manuscript und den Drucken zu erklären hat, kann kaum schwanken. Perrin, der gegen die Anwendung von Gal. 5, 6 im Allgemeinen nichts einzuwenden haben konnte, und ebenso Alles, was Fr. 10 negativ vom Glauben steht, vertreten durfte, konnte im Interesse derer, die als Leute echt reformatorischen Glaubens dargestellt werden sollten, unmöglich zugeben, dass „lebendiger Glaube" und „Erfüllung der Gebote" als schlechthin identisch dargestellt, oder vielmehr, denn da liegt die Spitze: „glauben an Gott" definirt würde: „Gott lieben." Das war ja in der That die katholische Definition seit Augustin, die bei den Böhmischen Brüdern in der Abneigung gegen die Rechtfertigungslehre um 1520 guten Grund hatte. Daraus erklärt sich die Auslassung hier so sicher, als dort bei den Sacramenten die veränderte Fassung. Man vgl. unten wie die Züricher Bearbeitung aus demselben Grunde diese Stelle verändert. Wenn es aber so steht, mit welchem Rechte will man dann überhaupt annehmen, dass in den dreissiger Jahren des 16. Jahrh. erst hereingekommen wäre, was zu der Zeit bei den Böhmischen Brüdern selbst nicht mehr so Geltung hatte; denn grade damals standen sie viel entschiedner zu Luther. Vor 1520 aber, das wiesen wir oben nach, war wiederum bei ihnen noch gar nicht diese Zuspitzung der Gegensätze in Brauch. So kann ich bei aller Anerkennung dessen was an dieser Stelle für Böhm. Elemente sprechen möchte, bei aller Bescheidung auch, wenn es sich nur um Möglichkeit einer Einwirkung solcher handelt, doch nur finden, dass die Mehrheit der Argumente für

Echtheit und Originalität der Partie im Waldensischen Katechismus spreche.

Die wichtigste Entscheidung bewegt sich um Fr. 56 und 41. Fr. 56 fehlt die ganze wichtige Schlusspartie von: „*alqual ista la remission de li peccà*“ an, die den Hinweis enthält, den wir auf die Schrift vom Antichrist deuten, und Fr. 41 sind es an sich unbedeutende Satzglieder: „*czo que lo sol Dio ha auttoritativament e Crist meritoriament*“, die aber eben mit jenem Schluss nah verwandt sind. Es ist vorerst noth, dass man sich wieder erinnert, dass wir bei Perrin allemal zuerst absichtliche Auslassungen vorauszusetzen und bis jetzt noch nicht einen zwingenden Fall dafür gefunden haben, dass er wirklich noch eine zweite oder andre Quelle als das Dubliner Manuscript gehabt habe. Dass nun die Sätze 41 und 56 verwandt sind würde an sich schon erklären, dass P. hier wie dort gestrichen, und verbirgt sich bei 41 der Grund mehr, so liegt er 56 offen zu Tage. Für P. lag es schon sehr fern der Vermittlung der Vergebung der Sünden eine letztzusammenfassende Darstellung der Art zu geben, dass darin die vorher unterschiednen Seiten der kirchlichen Gemeinschaft, die nach dem Wesen und die nach dem amtlichen Dienst, eine gleichmässige Berücksichtigung erfuhren; denn das ist der Sinn dieser Zusammenfassung nach der Unterscheidung der beiden Seiten. Und mehr, ihm musste es überhaupt ganz unpassend vorkommen, unter dem Begriff: „*communion de li sant*“ auch die Frage von der „*remission de li peccà*“ behandeln zu sehen. In der That lässt man diese zweite Partie weg, so ist jener Begriff viel einfacher und der reformatorischen Auffassung näher bleibend erklärt.

Aber grade in dieser Verbindung liegt umgekehrt ein so sicheres Zeugniss für den altwaldensischen Charakter jener Stelle. Wir sahen überall, dass die Mittelalterlichen Anschauungen ihm zur Kennzeichnung dienten (S. 102); das aber ist echt mittelalterlich und Römisch von der *communio sanctorum* geredet, dass sie die Ausgleichung des Verdienstmangels durch den Antheil an den Verdiensten der Heiligen, und darum den Genuss der Güter auch mit einschliesst, die für *remissio peccatorum* nach Röm. Begriff vorausgesetzt werden; wozu noch kommt, dass, wenn die Partie wegfällt, der schöne Fortschritt nach dem Symboltext, der seine ganz besondere Bedeutung hier hat: „*comm. ss. — remiss. pecc. — vita aeterna*“ aufgehoben ist. Wir haben oben schon die inneren Gründe für die Echtheit dieser Partie grade an dieser Stelle des Katechismus angedeutet (S. 84).

Endlich konnte Perrin zur Weglassung schon durch jenen Hinweis auf eine andre Schrift bestimmt werden, den er sich vielleicht ebensowenig als Andre bisher zu deuten wusste. Bei Fr. 41 aber liegt vielleicht ein ganz einfaches Motiv der Weglassung vor. Dort spricht das doppelte „*czo*“ und „*aiczo*“ schon für ein reines Versehen. Aber auch wenn das nicht zu statuiren

wäre, könnte in der That mit Beseitigung jener Worte der ganze Satz viel leichter fortzuschreiten scheinen; denn dann ist „*contra aiczo*" einfach Opposition zu „*contra l'esperancza*" und „*attribuisson*" das Verbum zu Beiden. Der erste Theil der Antwort hatte behandelt, „was gegen den Glauben sei"; der zweite fährt nun fort: „Aber gegen die Hoffnung, dagegen legen sie dem Menschen bei" u. s. w., wobei man freilich das Object ergänzen müsste. Bei der Lesart des Manuscripts liegt dieses in dem Zwischensatz. Dann heisst es wörtlich: „Aber gegen die Hoffnung, im Gegensatz zu dem, was Gott allein urheber- und Christus mittlerweise hat, das (*aiczo*) legen sie dem Menschen bei." Wer Beides begrifflich eindringend vergleicht, wird freilich sagen müssen, was auf den ersten Anblick wie lästiger Zwischensatz erscheint, das ist für die Gedanken unentbehrlich. Ich vermuthe, Perrin hat nur das doppelte *czo* — *ayczo* geirrt.

Dagegen könnte jemand mit mehr Schein des Rechtes noch geltend machen: die Worte in Fr. 56 „*al qual ista la remission*" schlössen sich ganz wie ein Zusatz mehr zufällig als nothwendig an. Das kann man zugeben. Formell machen sie den Eindruck, wenn nur sachlich nicht so viel Nothwendigkeit vorläge für den „Zusatz", dass „in der Kirche", als Gemeinschaft der Heiligen „Vergebung der Sünden" sei. Da wird wol Eines das Andre aufwiegen.

Die Hauptentscheidung muss anders woher kommen, wenn man die Stücke für unecht und verdächtig im Zusammenhang erklären will. Das kann man nur von der Einsicht her, dass sich dieselben Sätze so ausgeprägt bei den Böhmen finden, was freilich keiner der frühren Bearbeiter gegen unsren Katechismus geltend gemacht hat.

Wir haben oben mitgetheilt, was man gegen unsre gesammte Ansicht von der Entstehung des Waldensischen Katechismus als gefährlichste Waffe brauchen könnte. Diese eigenthümliche Verbindung der Begriffe liegt nicht nur im Böhmischen Katechismus vor (Fr. 67). Wir wiesen schon nach, wie wenig original dort im Verhältniss zu der Stelle in unsrem Katech. (S. 84 f.). Aber viel vollständiger und zum Theil wörtlich unserm Zusammenhang entsprechend, findet sie sich in Böhmischen Confessionen (oben S. 116 f.), und wird dort geradezu als eine bei den Böhmen altbräuchliche Unterscheidungsweise bezeichnet. Merkwürdigerweise wendet die Confession v. 1538 dieselbe grade auch wie unser Katechismus auf den Begriff „*remissio peccati*" nicht wie der Böhmische Katechismus auf die „Hoffnung" an. Was soll man nun dazu sagen?

Aus dieser Confession hatten es jene Waldenser nicht schöpfen können; denn die wurde erst nach ihrem Weggang umgearbeitet. Und in welche Widersprüche würde das verwickeln, wenn diess als ein Zusatz zu einem Katechismus gemacht worden wäre, der doch sonst alle Ansprüche auf höheres Alter hat

und nach der Treue der Abschreiber bewahren sollte. Mit diesem Zusatz aber hätten spätre Abschreiber ein Citat, einen Hinweis verbunden auf Schriften, die, wie sie klar wussten, gar nicht Waldensische, sondern Böhmische gewesen wären! So etwas ist ja schlechthin undenkbar, dass jemand, der Fremdes verborgnerweise heimischen Schriften einmischen will, ein Citat beifügt, das den eigentlichen Ursprung verrathen müsste. Oder sollen jene Waldenser 1533 auch den zweiten Theil des Antichrists gefertigt haben, dessen nothwendigen Zusammenhang mit dem Jahre 1498 wir oben nachgewiesen? Damit zerfällt diese Hypothese in sich selbst. Dagegen hilft es auch gar nichts, wenn man sagen wollte, sie konnten dasselbe, was die Confession von 1538 gibt, in frühren Documenten finden. Uebrigens hat, wie bemerkt wurde, selbst Gindely mir solche nicht nachweisen können.

Man sieht, an dem eigenthümlichen Citat resp. dem Hinweis fällt die letzte Entscheidung. Kann ich nun nachweisen, dass die Schrift vom Antichrist nicht nur ganz ebenso mit „Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden und ewiges Leben“ schliesst und zwar gemäss der Disposition, dass sie alle zwölf Artikel hintereinander behandelt; dass ferner im Allgemeinen ganz dieselben Grundbegriffe in ihr herrschen, wie sie der Katechismus hat, insbesondere der reichlichere Schriftbeleg, auf den der Hinweis direct lautet, dort wirklich vorliegt: so weiss ich nicht, was man ausserdem noch verlangen könnte, als etwa dass sich auch dieselben Worte da fänden, die dieser angefochtne Schluss, der den Hinweis enthält, bietet. Und in der That es fehlt auch diess nicht. — Es werden dort, wie oben nachgewiesen die *Iniquitates* des Antichrist nach den Artikeln des Glaubensbekenntnisses classificirt. Da ist der Gemeinschaft der Heiligen die Mönchische Heiligkeit gegenübergestellt, dann folgen die falschen Mittel der Vergebung der Sünden. Und im Zusammenhang mit diesen heisst es dann (Leger p. I, 83): „*E aquesta eniquità es contra l'onzen article de la Fè*“. „*Yo creo la remission de li peccà*“ **Car illi es en Die autheritativament, e en Christ ministerialment, per Fè per Speranczа,** *per Penitentia* **per Carità,** *per obedientia de* **parola,** *en l'home* **participativament.**“ Kann man einen Hinweis sicherer begründen? — Der Katechismus bietet nur klarer formulirt, was dort in seinen Wurzeln vollständig vorliegt. Und grade diese Differenz von formulirterer und keimartigerer Gestalt beweist, dass keine künstliche Gleichmacherei gewaltet hat.

So lange man mir nicht ältere Böhmische Quellen für diesen Begriff nachweist oder andrerseits die Schrift über den Antichrist von jener auf 1498 fixirten „*aiço la causa*“ *etc.* loszulösen vermag — so lange behaupte ich, dass diese Stelle, die so viel Waffen gegen sich zu haben schien, das entschiedenste Argument nicht nur für das höhere Alter des Waldensischen Katechismus bildet, sondern zugleich einen schlagenden Beweis

enthält, wie die Böhmischen Brüder später (1538) als altbräuchliches Eigenthum bezeichnen konnten, was in vollendet vorbildlicher Formulirung sich zuerst im Waldenser-Katechismus findet.

So hat sich uns an der kritischen Untersuchung unsrer Documente vollständig bestätigt, was oben als Resultat der historischen Forschung zu Tage trat. Wir gehen zu dem Katechismus der Böhmischen Brüder über.

B. Die Drucke zum Katechismus der Böhmischen Brüder. Da von Manuscripten des Böhmischen Katechismus so wenig als von Böhmischen Drucken mehr die Rede sein kann (ob. S. 6 u. 89), beschränkt sich die Aufgabe hier lediglich auf die Würdigung der verschiednen bekannt gewordnen deutschen Drucke und die nähere Bestimmung ihres Verhältnisses zu einander. Wir können um so kürzer sein, als Cap. V bereits auch viel an litergeschichtlichen Unterlagen an die Hand gibt. Die ausserordentliche Verzögerung des Drucks hat mir es aber möglich gemacht, mich inzwischen nicht nur in Besitz der oben schon (S. 8) angekündigten Ausgabe von 1523, sondern ausserdem noch einer ganzen Reihe von Drucken namentlich von 1522 zu setzen, so dass ich die Ueberzeugung gewonnen habe, dass, wenn nur erst das Interesse darauf gerichtet ist und die vielfach verbreiteten irrigen Annahmen über die Zugehörigkeit dieses Katechismus zerstreut sind, sich zeigen wird, dass derselbe gar nicht so selten ist, als man anzunehmen pflegt. Ich habe ihn freilich auf Bibliotheken sogar als eine Schrift Luthers bezeichnet gefunden! —

Wir beginnen gleich mit der Uebersicht der zu den oben verzeichneten vier resp. fünf alten Drucken neu hinzukommenden Ausgaben.

1) Zu der Octavausgabe von 1522, bisher einzig durch das Dresdner Exemplar vertreten, habe ich noch ein zweites ganz entsprechendes Exemplar auf der Bibliothek (P. R.) zu Stuttgart gefunden.

2) Die Quartausgabe von 1522: kann ich mit vier neu aufgefundnen Drucken belegen, von denen zwei identisch sind mit dem Veesenmeyer'schen Exemplar (s. ob. „V"), der eine im Besitz des Germanischen Museums zu Nürnberg, der andre in der Privatbibliothek des durch seine hymnologisch-liturgischen Arbeiten um die Kirche und die praktische Theologie insbesondere wahrhaft verdienten Kreisrath Hommel in Ansbach sich findet.

Aus demselben Jahre gibts aber noch eine zweite Quartausgabe, die ich früher nicht kannte, und nun mit zwei Exemplaren belegen kann, von denen mir das eine aus der letztgenannten Quelle (Herr Kreisrath Hommel) gütigst zu Dienst gestellt worden, das andre auf der gen. Bibliothek zu Stuttgart zu finden ist. Ich bezeichne diesen Druck mit H.

Dazu kommt:

3) Die oben schon angekündigte **Quartausgabe** v. 1523, aus der Seminarbibliothek zu Wittenberg, durch Herrn Prof. Dr. **Schmieder** mir gefälligst zugesendet. Sie führt unten den Buchstaben W.

4) Ist es neuesten Datums auch gelungen ein Exemplar von 1530 resp. 1531 zu ermitteln, den Druck, der die Vorlage für **Ehwalt's** Abdruck gebildet. Er befindet sich auf der Bibliothek zu **Wolfenbüttel** und augenblicklich in Dr. **Geffcken's** Händen in Hamburg, dem ich die Mittheilung danke.

5) Endlich eine Art Pendant zu der **Züricher Ueberarbeitung** danke ich der Güte des Herrn Pfr. Dr. **Mönckeberg** in Hamburg. Es ist eine sehr freie Verarbeitung der grösseren ersten Hälfte des Katechismus der Böhmischen Brüder, in **Magdeburg** 1524 in 8. herausgegeben; (bezeichnet mit dem Buchstaben M.).

In Summa stehen uns also nun **zehn** alte Drucke von 1522—30 und **zwei** alte Bearbeitungen von 1524 und 1527 zu Gebote. Wir geben die nähere Charakteristik nach Gruppen.

I. **Gruppe**, ausschliesslich durch **Ehwalt's** Abdruck und die Vorlage von 1530 oder 31 vertreten. Ehwalt's unmittelbare Vorlage bildete ein verhältnissmässig junger Nachdruck. Auf dem Titel desselben hat nach **Ehwalt's** Copie selbst (vgl. **Herzog** S. 458) die Notiz gestanden: „**dem ersten Original** (so hievor etzlich mal, durch andere geenderet) **nachgetruckt.**" Innen aber auf dem zweiten Blatt, bevor die Fragen beginnen, folgt dann noch die nähere Nachricht:

„**Es ist vor Neun Jahren durch die Waldenser Brüder in Behemen diss Buchlin**, D. M. L. Rechnung yres Glauben dardurch zegeben, mit eygner vnnd trefflicher Legationn, vberschickt, Darauff er auch sein Buch von d'anbettung des Sacraments, gestelt.

„Die weil es aber **sey der her vilmal, nach yedes gůt beduncken geandert, von vnd zůgethon.** Hat mich, auch durch frommer Hertzen anregen, fur gůt angesehen, beyneben solichen, **das recht Original**, Dieweil es voller zeugnusz des Geysts Gottes auch **wider an tag zegeben**, Gott wol es zu seyner Glori lencken, Und vns dise vnd alle zeugnusz der warheit mit dem schluszel Dauid eröffnen."

Daraus geht so viel klar hervor, dass dieser Nachdruck nicht vor 1530 resp. 1531 erschienen sein kann. Die Nachricht von **Feuerlin** (s. Veesenmeyer a. a. O. p. 8), dass ihm eine Ausgabe von 1523 zu Grunde liege, stimmt auch dem Inhalt nach nicht. Dagegen belegen die uns von 1522—27 vorliegenden Nachdrucke und Bearbeitungen, dass 1530 mit Recht davon die Rede sein konnte, dass das Büchlein seit der Zeit (seines ersten Erscheinens,) bereits „vilmal geendert", „von vnd zügethan" worden.

Auch der Charakter der Sprache und Schreibweise spricht

dafür, dass dieser Nachdruck nach einer Ausgabe bewirkt ist, die älter und originaler war, als die unter Gruppe III seit der Quartausgabe von 1522 Gefertigten. Sprach- und Schreibweise sind der der Octavausgabe von 1522 am ähnlichsten. Ein Theil der Abweichungen kommt wol noch auf Rechnung des Ehwalt'schen Abdruckes; aber auch dieser hat Eigenthümlichkeiten, wie das oberdeutsche „gehelen" — hier in der mhdeutschen Form: „gehellen" (ob. S. 42) — bewahrt, das die spätren Ausgaben von 1522 ff. sämmtlich durch „glauben" resp. „gehorsam sein" ersetzt haben, und nur die Octavausgabe von 1522 noch aufweist.

Dennoch muss es als sehr fraglich erscheinen, ob es wirklich das „Original" gewesen, das diesem Nachdruck zu Grunde gelegen hat. Ehwalt bietet nämlich in den Fragen 62—64 bedeutende Auslassungen (vgl. ob. S. 53 d. Anm.). Das ist nächst der Sprache das eigentliche Charakteristikum für seine Textrecension; denn im Uebrigen stimmt der Inhalt in der Hauptsache wörtlich mit dem der Gruppe III. Die Veränderungen resp. Auslassungen in dieser Fragengruppe können aber — wenigstens nicht ausschliesslich — auf Rechnung Ehwalt's kommen; denn an derselben Stelle zeigen auch die Ausgaben seit Gruppe III verwandte Mängel; nur dass sie nicht so viel und mit Aufhebung des Gedankenzusammenhanges ausgelassen haben wie Ehwalt's Abdruck. Während bei Ehwalt Antwort 62, Fr. und A. 63 und Fr. 64 fehlen, fehlt in der letztren Ausgabe nur A. 62 und Fr. 63. — Könnte man nun auch was bei Ehwalt mehr fehlt auf Rechnung seines Abdruckes schieben, — obgleich sein Abdruck im Ganzen diplomatisch treu erscheint — so bleibt mindestens die Erwartung, dass seine Vorlage, jener Nachdruck von 1530 oder 31, schon dieselben Fehler dort gehabt habe, welche Gruppe III aufzeigt, und diese wie jener Nachdruck eine Vorlage gehabt haben müssen, die obwol sonst vollständiger als Gruppe II doch diese Fragen nicht so vollständig und richtig enthielt, als die Vorlage für Gruppe II. Diese muss aus andrem Grunde ein Nachdruck sein (s. u.); aber in der Fragreihe 62—64 enthält sie allein die richtige und vollständige Gedankenfolge, die sie nicht aus sich selbst haben kann. Es müsste demnach zwischen dem Original, das für Gruppe II (Octavausgabe von 1522) die Vorlage gebildet, und der letztren Ausgabe schon ein Nachdruck liegen, der die Varianten in Fr. 62—64 veranlasst hat, die sowol die Gruppe III in geringerem Grade, als Ehwalt's Vorlage aufweisen. Es ist also irrig, dass jener Nachdruck von 1530 oder 31 das eigentliche Original zur Vorlage gehabt; aber wohl ists eine Ausgabe gewesen, die vor die Quartausgaben von 1522, etwa gleichzeitig mit der Octavausgabe von 1522 oder möglicher Weise früher noch — 1521 — fällt, vgl. Cap. V (S. 217).

Die einzig mögliche andre Annahme, dass Gruppe II eine

andre selbständige Uebersetzung aus dem Böhmischen Original wäre, und die Vorlage für den Nachdruck von 1530—31 so doch die erste Uebersetzung gewesen sein könnte, die schon derartige Fehler in 62 — 64 geboten — diese Annahme widerräth sich durch die grosse, fast wörtliche Uebereinstimmung zwischen Ehwalt und Gruppe II, welche die Varianten belegen, wogegen einzelne allerdings charakteristische Abweichungen zu sehr verschwinden. Da diese Textrecension von Gruppe I in Ehwalt a. a. O. und bei Herzog a. a. O. noch allgemein zugänglicher vorliegt, genügt es, dass wir oben (S. 58) die Differenzen dieser beiden Abdrücke angedeutet haben und hier noch die Angaben hersetzen, die Hr. Dr. Geffcken zu vermitteln die Güte gehabt hat.

Das Büchlein in klein Octav enthält fünf Bogen von vier Blättern, also 20 Blätter sign. A — E; ohne Ort, Jahr und Drucker. Der Titel in einer Holzschnitteinfassung lautet:

Catechismus*)
Ein Christliche vn-
derweisung vnd Vorschrift den
Jungen im Glauben, Wie vor
Neun Jarnn vonn den Val-
denser brudernn, Rech-
nung yres Glaubens
dadurch zegebenn
vszgangen.
Dem ersten Original (so hie-
vor etzlich mal durch andere
geenderet) nachgetruckt.

Die Rückseite des Titels ist leer. Bl. 2 folgt: „Allen so die eer vnd wolge | fällen Gottes von hertzen angelegen, | Gnad vnd Frid durch Christum. | Es ist vor Neun Jaren" u. s. w. s. oben — bis „eröffnen." Bl. 2b fragen | Was bistu? | Antwort Ein vernunfftige schöpf | fung Gottes vnd ein tödliche. |... Drei und zwanzig Zeilen. Bl. 3a: Es ist vnmüglich Gott zu gefallen on |... neunzehn Zeilen. Bl. 3b: seinen einigen Sůn vnse ... dreizehn Z. Bl. 4a 13 Z. Bl. 4b 23 Z. Bl. 5a, signirt B,

*) Die obre Ueberschrift „catechismus" ist selbst ein Beweis, dass der Nachdruck nicht wol vor 1530 erschienen sein kann (Vgl. m. Katechetik II). Die Benennung „Waldenser" ist das sicherste Zeugniss, dass die Ausgabe nicht von den Böhmischen Brüdern selbst veranlasst war, wie auch das übrige beweist.

15 Z., Bl. 5^b 13 Z., Bl. 6^a, signirt Bji 13 Z, Bl. 6^b 13 Z. Bl. 7^a, singnirt Bjii 13 Z., 7^b 13 Z., Bl. 8^a 18 Z., Bl. 9^a sign. C. 24 Z. — Bl. 13^a, sign. D. 24 Z., Bl. 17^a sign. E 23 Z. Bl. 20^a stehen noch 14 Zeilen: „zůr versuchung etc. bis | vber windt vnnd vol | endt, der wirdt | selig. Am̄ | · . · Holzstock. Bl. 20^b bleibt weiss.

Sollte mir das Exemplar, von dem ich erst Nachricht erhielt, als „der Anhang" zum Theil schon gesetzt war, noch zugehen, ehe der Druck vollendet ist, so werde ich wenigstens die nöthigen Notizen über Fr. 62—64 nachbringen.

Ob dieses Exemplar, das Köcher'sche gewesen sein möchte, darüber sowie über den Druckort, weiss Dr. Geffcken nichts anzugeben. Für einen Schweizer Nachdruck könnte die Zeit des Ausgangs zu sprechen scheinen — 1530 — um welche Zeit ein Züricher Nachdruck der Confession für den Markgr. v. Brandb. vorliegt (s. u.), namentlich aber der Anfang des Vater-Unser's im Ehwalt'schen Abdruck. Da findet sich, was nur noch die Züricher Bearbeitung des Katechismus von 1527 hat: „Unser Vater."

II. Gruppe, vertreten durch die Octavausgabe von 1522, auf den gen. Bibliotheken zu Dresden und Stuttgart. Auf erstrer findet es sich unter der Sign.: *Theolog. catech.* 204 (früher *Theol. Luth.* 873). Es gehörte früher einem Sammelband an; über Zeit und Art der Acquisition desselben konnte ich nichts ermitteln. Dieser Text ist dem vorstehenden Abdruck S. 39-57 zu Grunde gelegt *).

Der Titel ist oben auf S. 29 möglichst getreu nachgebildet

---

*) Da sich, wie eine neue Vergleichung ergeben, doch einige unbedeutende Fehler in die Abschrift eingeschlichen haben, geben wir dieselben hiemit nachträglich an: Titel: „kinder" st. Kinder; Fr 7 Z. 3: „zünhemen"; Fr. 9 „Walchs"; Z. 2: „christenlichn" Fr. 10 Z. 3 v. u.: „kirch"; Z. 2 v. u.: „veegebung"; Fr. 13 Z. 3: „heyligen"; Fr. 17 Z. 2: „kind'n"; S. 44 Z. 6 v. ob. „vnd"; Fr. 20 Z. 2: „nechstn"; Fr. 22 Z. 3 lies: „ym" was nur undeutlich war und darum für „yra" gelesen wurde; Fr. 26, 1: „glaubett"; 43, Z. 4 steht vor „von" im Druck v. 1522 noch irrig „vor"; Fr. 53 Z. 6 „jrenn" st jrem; S. 50 Z. 2 v. o. steht im Orig. der Druckfehler: „pluer" st. pluet; Z. 7: „gottz" st. „gotz"; Z. 9: „prophete" st. propheten; vgl. S. 36 Z. 3 v. ob u. S. 57 Z. 5; Fr. 56: „ehrr" st. ehr; Fr. 59, 1. Z v. u.: „kirchen". Fr. 61 Z. 5 „ordenlichen" st. ordentlichen; Z. 7 Druckfehler: „witt" st wirt; Z. 16 Druckfehler: „vergessen" st. vergossen; S. 53 Z. 4 v. ob. „Christenlichen" vgl. nbenso S 55 Z. 7 v ob.; Z. 8 v. ob. „chre" Druckf. st. ehre; Fr. 63: „geystlichkait"; S. 55 Z. 12 v. ob. „hillff" st hilff; Fr. 71 Z. 5 „diensperkayt" st. dienstperkayt; Fr. 73: „empflihen" (?) st. entpflihen". — Dabei sind die Druckfehler angegeben, die im Text stillschweigend berichtigt waren; oft wechselt „vnn" mit vnd, aber weil es ebenfalls sehr oft unsicher ist, wurde meist „vnd" substituirt.

und steht ziemlich hoch oben auf einem sonst leeren, aller Verzierung entbehrenden Blatte ausser einem kleinen, gleich unter der Jahrzahl angebrachten Druckerzeichen, das ein nach unten gekehrtes Epheublatt darstellt. Gleich auf der umgewendeten Seite des Titelblattes beginnen die Fragen, deren erste mit dem Anfang der Antwort gross gedruckt und eingerückt ist, so dass Fr. u. A. 1 eine Art Ueberschrift bilden. Sonst verläuft alles Folgende ohne Absatz oder Abtheilungsbemerkungen am Rande auf weitren 10 Blättern in klein Octav. Die Fragen sind nicht abgesetzt, sondern nur durch das Zeichen q[vor jeder Fr. und meist durch grosse Anfangsbuchstaben und Fragezeichen am Schluss angedeutet. Dass das letztre zum Theil fehlt, gibt auch der Abdruck. Vor der Antwort, die vielfach mit kleinem Buchstaben anhebt, steht „Ant.:“ „At.:“ oder „A:“. Hier haben wir uns erlaubt im Abdruck Gleichförmigkeit eintreten zu lassen und durch Numerirung sowie Einrückung der Fragen die Uebersicht zu erleichtern gesucht.

Unter den Schlussworten „Gott hab lob“ findet sich dieselbe Arabeske wie auf dem Titel. Blatt A IV zeigt oben ein undeutliches Wasserzeichen.

Nach den überaus sorgfältigen Untersuchungen, denen sich Herr Dr. Frommann in Nürnberg mit seltner Aufopferung unterzogen hat, um den Druckort dieses Abdruckes zu ermitteln, stellte sich Folgendes als annähernd sichres Resultat heraus.

Wie schon die Sprachformen (vgl. S. 254), so weisen auch die Typen ohne Zweifel auf Oberdeutschland, wo die Officin von Peypus in Nürnberg, die meiste Anwartschaft haben dürfte. Nürnberg wird schon durch die Thatsache empfohlen, dass hier, wie Gindely öfter nachweist, viele Drucke der Brüder ausgeführt wurden*).

Fünf alte Drucke Luther'scher Schriften, darunter drei mit der Jahrzahl 1522, finden sich auf dem German. Museum in Nürnberg, die bis in alle Einzelheiten der Ausstattung, mit unsrem Drucke stimmen. Selbst das „Blatt“ als Druckerzeichen haben sie auf dem Titel und nach dem Schluss; zwei davon (3 u. 4) auch die Schlussformel: „Got hab lob.“ Aber keiner hat eine Angabe über den Druckort. Es sind die Schriften:

1) Ein sermō | D. M. L. | In welchem grüntlich wirt bezeugt | das ein ytzlichs Chri- | sten mēsch vō got macht | vn gewalt hab, zu vrtey | len alle menschen leren | — — — u. s. w. Matth. VII.“ 1522.

*) Doch will ich nicht unbemerkt lassen, dass eine halb abgeschnittne handschriftliche Bemerkung am obren Rande der Ausgabe Gk. noch die Notiz erkennen lässt, dass 1522 eine Ausg. in 8. mit unsrem Titel in „Erffurt“ gedruckt worden sei. Die Hand scheint aus dem 18. Jahrh.

2) Ein merk | licher Sermon | Von der gepurt Marià | " u. s. w. 1522.

3) Ein sermō | vonn der sund . . . . u. s. w. Johan. Am. 16 | 1522.

4) Ein sermō | von dem gleisz | ner" u. s. w. Ohne Jahr.

5) Ein sermō | zu wittemberg geprediget von | D. M. L. | In was mittel | allein; die helig- | keyt zuerlāgen | sey." Ohne Jahr.

Dagegen finden sich ebenda Drucke von Friedrich Peypus in Nürnberg von 1420 und 23, die in den Typen, namentlich in den Uncialbuchstaben ganz übereinstimmen, und nur ů (für mittelhochdeutsch uo) haben, während unser Abdruck entweder ů oder blos u, jenes aber nie aufweist. Doch könnte diess dem Schreiber oder Setzer zur Last fallen. Die Drucke von Peypus sind:

1) „Ein kurtz Regiment ausz vil trefflichen zůsamen geprachten tractaten verstendigen artzt gezogen" . . . v. 1520.

2) „Was auff dē Reichsztag zu Nüremberg, von wegen Bebstlichen heiligkeit, an keyserlicher Maiestat Stathalter vnd Stende, Lutherischen sachen halben gelangt" u. s. w. 1523.

Vom Jahre 1522 hat das Germ. Museum nur latein. Drucke aus der Officin des Peypus.

So viel über das Aeussere. Der Inhalt liegt mit sorgfältig bewahrter Schreibweise des Ausdrucks oben vor. Danach ergibt sich als das Charakteristikum dieser Gruppe: nächst dem mit Ehwalt ziemlich gleichen alten, stellenweis nur reiner erhaltenen, Sprachcharakter die Ueberlieferung des vollständigen Textes in Fr. 62—64; dagegen aber die Auslassung der Fr. u. Ant. zwischen 60 u. 61, die wir daher nur mit kleiner Schrift sub * nach dem Ehwalt'schen Text aufgenommen haben (S. 51 f.): „Wie soll man dan eeren den HERREN Jesum Christum in dem Sacrament seines leichnams und blůts."

Wie oben schon bevorwortet (S. 7) enthält diese Antwort die von Luther in seiner Schrift „vom Anbeten des Sacraments" (vgl. ob. S. 209) beanstandeten Worte, dass Christus allein „jn seim selbstendigen naturlichen wesen" wie er zur Rechten Gottes sei, aber nicht im Sacrament anzubeten sei. Es schien daraus zu folgen, dass sie auch eine Gegenwart Christi in der bezeichneten Art im Sacramente leugneten.

Daran hat man den sichren Anhalt, dass diese Auslassung eine tendentiöse und nicht zufällige ist, wie dieser Abdruck im Uebrigen keine Auslassung aus Nachlässigkeit zeigt; sondern allein den vollständigen Text gibt. Ferner folgt daraus, dass dieser Abdruck nicht das Luther vorgelegne deutsche Original sein kann. Früher meinte ich, die Böhmen selbst hätten, jenen Ausstellungen Luthers zu Gefallen, eine Ausgabe mit Auslassung

ieser Stelle besorgt; aber nach dem, was oben über den Ein- :uck zu sagen war, den die Bemerkungen Luthers auf die öhm. Brüder gemacht, ist das ein Irrthum. Ebenso die An- cht, die mit jener zusammenhing, als seien die spätren Aus- aben, die diese Partie wieder aufgenommen, auf Schweizer- ischen Einfluss zurückzuführen, da allerdings durch andre hatsachen gewiss ist, dass man dort Schriften der Böhmischen rüder sogar entstellt in Zwinglischem Sinne nachdruckte, um die ebereinstimmung ihrer mit der Schweizer Lehre nachzuweisen*). 'em entsprechen weder die Druckorte der spätren Ausgaben, och die Voraussetzung, dass die Brüder selbst jene Stelle auf- egeben hätten.

Die spätren Abdrücke, darunter auch die Vorlage für den 'achdruck von 1530 — 31, haben aus dem Original jene bean- ;andete Antwort und Fr. wieder aufgenommen, wie die Brüder elbst an der Lehre festhielten. Darin stehen sie also dem Ori- inal näher als Gruppe II. Dagegen erweist sich diese grade ls ein unmittelbarer Abdruck des Originals, weil nur ie, was jenen Allen fehlt, Fr. 62 — 64 richtig und vollständig ietet. Selbst die absichtliche Auslassung jener Frage und also as unmittelbare Eingehen auf Luthers Stellung zum Original egt es nahe, dass dieser Abdruck sehr bald nachdem dieses ,uther vorgelegen und von jenem Original selbst genommen ist.

Darin lag das Recht, diesen Abdruck als bis jetzt nach- veisbar ältesten Normaltext unsrer Ausgabe zu Grunde u legen, wie sich der Werth desselben durch Vergleich der 'arianten dort Schritt für Schritt ergibt. Auf diese Vorlage elbst verweisend, wenden wir uns gleich zu der

III. Gruppe.

Diese wird gebildet von sämmtlichen Quartausgaben v. .522, 1523 und 1524, die mir bis jetzt bekannt geworden sind. Jnter sich nicht ohne Verschiedenheiten, wie bei den Einzelnen ıäher anzugeben ist, haben sie ein gemeinsames Charak- eristikum: jene geringere Auslassung in der Frag- 'eihe 62 — 64, die oben in den Varianten von V. u. Gk., den nir früher allein bekannten Quartausgaben von 1522 und 1524, ınd unter Gruppe I bereits näher bezeichnet ist. Während >ei Ehwalt die Auslassungen zu Widersinn führen, kann man vas hier vorliegt eher als eine Vereinfachung, bei der der Haupt- sinn bewahrt ist, und so vielleicht als eine absichtliche Correctur

---

*) Auf der Dresdner Bibliothek findet sich die Wittenb. Ausgabe der Confess. der Böhmischen Brüder v. 1533 mit der Nachbemerkung: „Dis büchlin ist vormals gedrückt zu Zürich, aber mit grossen gebrechen, Darumb so jemanden der selbigen eins fürkeme, er lasse es faren und richte sich nach diesem, hie zu Wittemberg gedrükt.“ Zur Thatsache vgl. man Gindely a. a. O. I, 222 f.

der etwas breiten aber wol ursprünglichen Fassung in Gruppe II bezeichnen (doch s. u. bei Z.). Auch sonst ist leicht zu erkennen, dass diese Ausgaben alle aus wesentlich gleicher Quelle geflossen sind. Die von 1522 und 23 stimmen nach Zahl und Inhalt der Seiten sowie nach andren Eigenthümlichkeiten wie den Angaben der Rubriken am Rande (s. ob. S. 67) genau überein. Nur Gk. von 1524 unterscheidet sich darin; aber auch dieser Abdruck theilt jenes Hauptmerkmal. Die originalen Züge der Sprache sind meist verwischt; nur die Orthographie in dem einen reiner als in dem andern. Wir gehen zu der Beschreibung der Einzelnen über und beginnen mit

1) V., für den wir die oben bezeichneten Paralleldrucke auf dem German. Museum und im Besitz des Hrn. Kreisrath Hommel inzwischen kennen gelernt.

Der Titel dieser Ausgabe lautet:

Ain schöne frag
Vnd Antwurt Den Jungen kündern | zů vnderweysen : Got zů erkennen | auch in anrůffen als ain vatter | Den jungen vast nützlich
Imjar. MDXXII.
Auss Doct. Mar. Lut. Leer.

Darunter befindet sich ein ähnliches Epheublatt wie bei der Gruppe II aber nach der Seite gelegt.

Der Titel ist viereckig von einem Arabesken-Rahmen eingefasst, dessen untres breitestes Stück zwei Holzschnitte bilden, der links den Apostel Petrus mit dem Schlüssel, der rechts den Apostel Paulus mit dem Schwert darstellend, Bilder, die auch nach ihrem scenischen Hintergrund zu urtheilen aus Nürnberg stammen dürften. Als Druckort ist aber von Herrn Dr. Frommann durch Vergleichung „von mehr als hundert Drucken" auf dem German. Museum: Augsburg und als Druckerei die Officin des bekannten „Hans Schönperger" daselbst ermittelt.

Durch den Zusatz „Aus Doct. Mar. Lut. Leer" ist die Ausgabe als identisch mit der von Panzer, Annalen II p. 61 aufgeführten verwiesen. Dieser Zusatz hat nur ganz allgemeine Bedeutung, da diese Ausgabe die von Luther beanstandete Stelle grade wieder aufgenommen.

Auf dem früher Veesenmeyer'schen Exemplar findet sich von ältrer Hand die irrige Bemerkung: „Osiander ist der Verfasser." Sie erledigt sich durch das was schon Veesenmeyer selbst a. a. O. dagegen bemerkt hat; aber sie darf als

ein neuer Hinweis darauf gelten, dass von Nürnberg die ältesten deutschen Ausgaben des Büchleins kamen.

Der Titel bildet ein besondres Blatt, dem der Text auf 6 fast ganz gefüllten Blättern folgt. Ganz dieselbe Vertheilung des Stoffes auf jede Seite zeigen auch H. und W. Einzelne zum Theil unrichtig angebrachte Absätze unterbrechen den Lauf des Textes. Auf S. 1. 3. 4. 10 geben je ein Wort am Rande „Glaub; Lieb; dz ewig leben, die recht Hoffnung" Anhalt für die vermeintliche Eintheilung. Die Fragen sind durch ein halbmondförmiges Zeichen angedeutet und für gewöhnlich nicht abgesetzt.

Der Text dieses Abdrucks ist in seinen Haupteigenthümlichkeiten in den Varianten unsrer Ausgabe gekennzeichnet. Ueber Einzelnes unten mehr.

Aus derselben Officin stammt:

2) ein andrer Abdruck aus demselben Jahre in Quart, den wir oben mit H. bezeichnet, nach dem Exemplar aus der Bibliothek des Hrn. Kreisrath Hommel, zu dem sich ein Pendant auf der gen. Bibliothek zu Stuttgart befindet.

Der Titel schon kennzeichnet die andre Ausgabe. In den Worten übereinstimmend mit den Angaben unter 1., sind im Haupttitel nur die Zeilen etwas anders abgetheilt und das Schlusswort „nutzlich", das die unterste bildet, wird von zwei darauf hinzeigenden Händen eingefasst.

Zwischen diesem Haupttitel aber und der Jahrzahl steht:

O Christen mensch | vnder weyss deyne kind | so kumpstu zů warer erkandttnuss gottes. Vnnd eines Christenlichen lebens.

Dagegen fehlt die Bezeichnung: Aus D. M. L. Lehr. Wieder bildet ein viereckiger Arabesken - Rahmen die Einfassung, aber verschieden von jenem. Zwei Bilder befinden sich auch unten; aber anders eingefügt, und das links die Ausgiessung des heiligen Geistes, das rechts den heil. Hieronymus darstellend.

Die Typen sind übrigens genau dieselben wie bei V.; selbst das Wasserzeichen im Papier ist gleich; sogar die Eintheilung der Seiten und Zeilen stimmt. Dennoch muss es ein neugesetzter Abdruck sein. Auf etwas jüngeren Abdruck weisen einzelne Verbesserungen in der Orthographie, die in V. noch roher ist, und einzelne Veränderungen hin. So hat V. als viertes neutestamentliches Gebot: „nit zu schürnn," — soll heissen „schwören" (vgl. ob. S. 45 Fr. 27 Anm. 7); der Abdruck H. aber hat als vermeintliche Verbesserung statt des „schürnn" sehr gedankenlos „zürnen" gesetzt, was schon im ersten evangelischen Gebot verboten war. Von hier ists in die Ausg. von 1523 W. und von 1524 Gk. übergegangen. Dagegen findet sich im 5. evangelischen Gebot der Druckfehler: „Über vmb ubel" zu vergelten noch nicht; ebensowenig in der Ausg. 1523. — In einem Falle, wo W. mit V. geht (S. 53 Fr. 61 Note 1): „bewegen eern"

hat die Ausgabe H. das „zu", was Gruppe II und Ehwalt hat, und allein den Sinn bewahrt.

3) Die Quartausgabe W. von 1523, befindlich in der Bibliothek des Prediger-Seminar's zu Wittenberg, in einem grossen Collectaneenband von alten, zum Theil werthvollen Drucken aus der Reformationszeit. Der Pergamentband trägt hinten die Aufschrift: „Unterschiedlicher Autorum geistliche Schriften", und findet sich unter der Chiffre L. C. 514.

Der Titel zeigt einige Abweichungen von V. u. H. Er lautet:

Ain Schöne
Frag vnd Antwurt
den jungen kündern. Zu vnder
weysen | got zuerkenen, auch
in anrufen als ain vatt
er. Den jungen vast
nützlich zulernen.
O Christen mensch | vnderweyß dey
ne kind | so kumpstu zu warer erkant
nus gotes Vnnd aines Christenli
chen lebens.
Inn Jar MDXXiij.

Dieses Mittelschild ist wieder eingefasst von sehr rohen Arabesken verschiednen Genre's. Jedes Stück steht lose für sich. Ueber der untren Querleiste und unter der Jahrzahl befindet sich, wo H. jene beiden Bilder zeigt, ein von zwei Greifen gehaltener Schild mit dem doppelköpfigen Reichsadler. Auch dieser Druck stammt allen Anzeichen nach von Schönperger aus Augsburg.

Ueber seine allgemeine Uebereinstimmung mit V. und H. wurde oben schon das Nöthige bemerkt. Die grösste Uebereinstimmung waltet mit H. Aber gleich die Orthographie der vierten Fr. kennzeichnet den neuen Satz. H. und V. haben: „Warauff stet dein seligkait". W. hat: „Warauf stet dein selygkait." Die Antw. heisst 6. V: „Auf dreyen grüntlichn Dugenten"; bei H.: „Auf dreyen grüntliche tugedn;" bei W.: „auf Dreyen grüntlichen tugentn. In dem Citat aus 1 Cor. 13 haben alle zwischen „Glaube und Hoffnung" auch „die lieb", was Gk. fehlt. Die widersinnige Aenderung am Ende von Ant. 14 „zu im fyegen" hat auch W.; desgleichen in der Drohung beim 1. Gebot: „in Bosshayt" statt „die Bossh"; dagegen noch nicht den Druckfehler von Gk.: „ich thue dir Barmh." Fr. 31 wie

?. und H.: „die gefridsamen". Ebenso aber daselbst das sinn-
se „leident" statt: lügend. Statt: „Wie betestu" (V.), haben
[. und W.: „Wie beetestu," während Gk. wie V hat. Dage-
en ist in dem Schluss des VU. die Ausg. W. schon eine Vor-
ngerin für Gk.: „von übel" statt „von dem übel". Ebenso
t bereits H. und W.; „inn der gepurt" Fr. 53, was sich bei
k. und Z. auch findet. Den Fehler (Fr. 61 S. 53 Anm. 1),
n dem bei H. gehandelt, theilt W. mit V. und Gk. — Fr. 64
eilen H. und W. ebenso die berichtigende Lesart von V. Gk.
ı. 7. „Wann sy in der" als den Fehler von Gruppe II, ein
as" hinter „Newen Testaments" zu bieten. — Fr. 70 S. 55
m. 1 die Lesart v. Gk. „seyten" statt „sitten," wird daraus
erklären sein, dass V—W sämmtlich haben: „syten." „Die ge-
rsame" gleich darauf geht durch alle diese Drucke. Das
onder" in der letzten Fr., das V bietet, hat auch W schon;
er H geht mit V.

Wo keine besondere Bemerkung gemacht ist, gehen H und
in den unter dem Text verzeichneten Varianten mit „V."
ter den dreien dürfte immerhin H noch die meisten Vorzüge
reinigen. Im Ganzen stehen sie auf einer Linie.

W hat handschriftliche Randbemerkungen aus dem 16. Jahrh.;
er ohne besondren Werth.

4) Die Quartausgabe von 1524 Gk.

Der Text steht, wie die Varianten reichlich belegen, an
erth dem der vorgenannten Drucke weit nach; obgleich er
ıen der letztren, am wahrscheinlichsten wol W, zur Vorlage
habt haben mag. Meist sind es Nachlässigkeiten. Doch ver-
nt die Ausgabe insofern noch besondre Beachtung, als sie der
jetzt einzig bekannte eigentliche Abdruck aus dem J. 1524
, und auch ihr Druckort mit Sicherheit noch nicht hat ermit-
t werden können.

Das Exemplar hat Herr Dr. Geffcken in Hamburg auf
tiquarischem Wege acquirirt und kann über seine frühren
sitzer keine Auskunft geben.

Wie die letztgenannten Exemplare zählt es sechs Blätter
xt und ein Bl. Titel; aber der Raum ist etwas anders ver-
rthet, was sich schon aus dem um einen Grad kleineren
hriftcharakter erklärt. Daher findet nicht die in den drei
ztbetrachteten Ausgaben zu beobachtende völlig gleiche Stoff-
rtheilung auf die einzelnen Seiten statt. Trotzdem dass sich
hr Absätze in dieser Ausgabe finden und, wo Fragen im Lauf
r Zeile eintreten, ein grössrer Zwischenraum gelassen ist, füllt
r Text hier doch die letzte Seite nur zum Theil, und sind die
ilen daher bis herab zu „Amen" pyramidalisch abgestumpft.
s Zeichen vor den Fragen tritt wieder, statt des halbmondför-
igen, das mit Gruppe II ziemlich gleiche Zeichen qı ein.

Der Titel der Ausgabe lautet:

Eynn Schöne Frag vnd Antwurt | den jungen kindern. Zů vnderweysen | Gott zůerkennen | auch yhn anrůffen als eyn vatter. Den jungen vast nutzlich zůlernen.

O Christen mensch, vnderweyß deyne kind, so kumpstu zu warrer kandtnus gottes | Vnd eynes Christenlichen lebens.

Anno. MDXXiiij.

Die Einfassung bildet hier ein geschlossenes Monument im Zopfstil, auf dessen Mitte tafelartig die Inschrift sich befindet. Die Säulen an den Seiten ruhen auf viereckigen Sockeln, die je eine nach vorn gewandte sphinxartige Figur zeigen und ein Bild einfassen, über dem sich die Tafel mit dem Titel erhebt. Dieses Bild zeigt mehr eigenthümlichen Charakter als die der andren Ausgaben. Unter einer südlichen Ranke gruppiren sich drei Figuren um ein beckenartiges Bassin, in das aus zwei Röhren Wasser herabströmt, um durch Oeffnungen nach unten wieder abzufliessen. Eine grössere Figur, die würdigste, bringt eine Schale mehr prüfend als trinkend an den Mund; jenseits des Beckens steht wie fragend vorgebeugt, eine leidenschaftlicher bewegte, die an Zwingli erinnern könnte, als erkundige sie sich, ob der Trunk geniessbar. Daneben sitzt ein Dritter in dem Kleide der Dienenden, mit Italienischer Haartracht und Hut, und streckt die Hand unter einen Strahl ablaufenden Wassers.

Weniger Eigenthümliches haben die Typen. Der Charakter der Schrift ist vielmehr ein weitverbreiteter. Namentlich stimmen Drucke von Schobser in München, Stöckel in Leipzig, Peypus in Nürnberg u. A., und doch ist es den ausserordentlich freundlichen Bemühungen des Hrn. Dr. Frommann in Nürnberg bei Vergleichung von ziemlich 400 Drucken aus den ersten Decennien des 16. Jahrhrhunderts nicht gelungen, sicher den Drucker und Druckort zu ermitteln. Am meisten Aehnlichkeit zeigen die Drucke von 1520 ff. aus der Officin von Grünenberg in Wittenberg. Vor Allem vexirt das nur selten auftretende, aber ganz eigenthümlich gebildete Fragezeichen ?, einem hebräischen ל oder nach oben gezognen ב am Aehnlichsten. Neben ähnlichen Formen in Drucken von Stöckel, fand Dr. Frommann es ganz genau so nur in einem Drucke von Luthers

ermon vber das Evangelium Johann. 4“ v. J. 1524, das Wyttem.“ als Druckort, aber leider kein Indicium, an dem man n Drucker erkennen könnte, trägt. Danach ist wol Grünenerg in Wittenberg die wahrscheinlichste Annahme und für legentliche Bestätigung oder Berichtigung jenes Fragezeichen s Merkmal. — Den Charakter des Textes ergeben die Vanten und die Vergleichung mit Ausg. H. und W.

Wir kommen endlich zu der

IV. Gruppe: Die Umarbeitungen.

1) Ist eine niederdeutsche Bearbeitung, zu Magdeburg 24 gedruckt, klein 8, mit dem Titel auf $7^1/_2$ Blatt. Der Text ginnt auf der Rückseite des Titels und schliesst auf der Hälfte r Vorderseite des achten Blattes.

Das Exemplar befindet sich im Besitz des Herrn Pastor . Mönckeberg in Hamburg, dessen gütiger Bemühung ich ch die Ermittlung des Wittenberger Exemplares danke.

Der Titel lautet:

Einn buchleyn
wie man die kin
der lerenn schal
yhn dem rechtenn Ge-
löuen dorch eyne wy-
se eyner Frage vnd
Antwort vnder
wysende.

Maydeburgk.

Arabesken fassen den Titel ein. Unten halten zwei beflülte kleine knieende Figuren, die eine mit starken Bärten, die dre mit einer Zwickbrille ausgestattet, ein Buch offen, das an iem kleinen Altar lehnt, auf dem eine Taube sitzt, den heiligen ist darstellend, mit ausgebreiteten Flügeln und Lichtring um n Kopf.

Ueber dem Text folgt dann als Ueberschrift der wesentliche halt des Titels noch einmal. Nach dem Titel zu urtheilen, t diese Bearbeitung aus der Octavausgabe von 1522 geschöpft.

Am Ende steht unter „Amen“: „Gedruckt yhn der Löblien vn christlichen Stadt Maydeburgk durch Hanss Knap den igen | Im MD vnnd XXiiij.

Von alter Hand aus dem 16. Jahrh. ist mit rother Initialenrbe und Canzleyschrift der Inhalt der Seiten oben über angeben. Die Textbehandlung ist eine ziemlich freie. Die Antrt auf die erste Frage lautet:

„Ein vornufftich vnde sterflick mynscke | eyn creatur v Gode geschapenn.“ Fr. 3 ist eingeschoben: „So höre y du bist eyn Christen. Ant. Ja ein christen byn yck.“ Darau kommt eine Definition des Christen und ein ausführliches Bekenntniss von der Versöhnung. Dann Fr. über das Verhältniss der Werke zum Glauben und zur Seligkeit. Und erst nach dieser langen Erörterung finden wir wieder den Faden aus unsrem Katechismus.

Da folgt die Fr.: „yss ock ein vnderscheit des gelovens Ant. Ja tzweierlege de eyne yss doeth | de ander levendich“ — und daran schliesst sich gleich eine nähere Kennzeichnung des blos historischen Glaubens. Von den Böhmischen Definitionen keine Spur. Der lebendige Glaube wird als Glaube an den dreieinigen Gott und seine Gnade in dem Sohne bezeichnet, mit dem dann Gehorsam und Liebe nothwendig verbunden. Darauf folgen die Gebote als „de bewerunge dat de lovest yn Got.“ — Dann folgt die Zusammenfassung in das Doppelgebot und die Fr. was den Nächsten liebhaben heisse. An die Lohnverheissung des ewigen Lebens schliesst sich die Frage des Böhmischen Katechismus 32 mit der Antw. aus Joh. 17, 3. Antw. 34 im Böhm. Katechismus folgt auf die Frage: wodurch man die Seligkeit erlange. Dann folgt Fr. 36, wo der Text von Gruppe II beibehalten ist: („vth gesant“); dann Fr. 37 bis Fr. 44 mit verhältnissmässig geringeren Aenderungen: (Fr. 39 wie V. u. A.: „sonder eynen Got“ Fr. 43 „synes hilgen namen“. Fr. 44 „firen“ vor beten). Fr. 45 fehlt. Fr. 46—56 übereinstimmend, nur mit vielfach verschiedner Ausführung. (Fr. 53 „in der Geburt.“ - „geweer“ fehlt). Statt Fr. 57 folgt: „Wu wart Got gelouet yn den hilgenn;“ denn diess allein wurde von Ant. 56 aufgenommen. Die Antwort ist eine ausführliche Erörterung des rechten und falschen Ruhmes der Heiligen. Dann folgt Fr. 59 und später noch eine besondre Frage, ob man vor ihren Bildern knieen dürfe. Die kurze Antwort und damit den ganzen Katechismus schliesst ein Votum.

Es ist als sei der Verfasser, offenbar ein guter Lutheraner, vor der Frage vom Sacrament (60) und dem Anstoss insbesondere, der im Katechismus da vorlag, zurückgeschreckt. Er bricht ab ohne Bekümmerniss, dass die (Fr. 49) angedeutete Eintheilung nun unausgeführt bleibt; jedenfalls ein Beispiel, wie wenig der Brüder-Katechismus selbst den Eindruck einer wohlgegliederten Einheit machte.

2) Viel bestimmter schliesst sich die andre Bearbeitung an den Text des Böhmischen Katechismus an und verbessert die Ordnung, kürzt oder erweitert mit Tact und Geschick.

Es ist die oben schon genannte, im Text als Z. benutzte Bearbeitung, die 1527 in Zürich erschienen ist. Auch sie schliesst sich dem Titel nach an die Ausgabe II an. —

Der Titel lautet:

Ain Christliche
underwisung der Jugend
jm Glouben | gegründt in der hailigen geschrifft | fragens wyß.

Darunter als Motto die ausgedruckten Sprüche: Luc. 18, 16. ph. 6, 4.

Am Ende: „Getruckt zu Zürich by Christoffel Froschover DXXVII." Auf der Ulmer Stadtbibliothek findet sich das Büchn in 8. auf 25 Blatt, höchst splendid und sauber gedruckt, im ıhang an zwei andre gleich würdige Froschover'sche Drucke, ren erster: *„In Exodum — — annotationum particula per onem Iudae" etc.* dem Bande Titel und Stelle erworben hat: 70—1073, 2, II G. 21. —

Auf dem zweiten Blatt nach dem Titel folgt zunächst eine eressante Notiz darüber, dass unter dem 7. Aug. 1522 in St. ıllen Nachmittagskatechisationen mit den Kindern an den Abendıhlssonntagen angeordnet worden, wofür dieselben von den tern durch den Unterricht nach diesem Büchlin ırbereitet werden sollten. Das ist die einzige Spur eines rchlichen Brauches dieses Katechismus ausserhalb der Brüdernität*).

Dass der Katechismus selbst in dieser Ausgabe 23 Blatt llt, beweist wie vielfach er vermehrt ist; doch darf der äusserst lendide Druck, namentlich des Textes der Hauptstücke, nicht ıersehen werden, wobei die Gebote allein 5 und die Seligpreingen wieder mehrere Seiten füllen. Den Charakter kennichnet gleich die Umgestaltung der Antwort auf Fr. III: „Woff stadt die seligkayt? Ant. Vff dem Herren Jesu, waren ottes sun, vff welchen wir durch sin Wort erbuwen werdend iij gründtlichen tugenden". — Ebenso wird „lebendiger laube" definirt: „Es ist zu glouben in Gott den vatter, in Gott ːn sun vnd in Gott den haylgen gaist, mit ungezwyfelter ersichrung aller der Dingen, so in dem wort Gottes ɜrgriffen sind." Es galt, was von Römischer Auffassung ıch im Brüder-Katechismus übrig, evangelisch auszudrücken. ie specifisch reformirte Tendenz tritt dabei an den betreffenden ellen klar hervor.

Was im Einzelnen für den Text von Bedeutung sein konnte, oben in den Varianten beigebracht. Hier geben wir nur ıch eine Uebersicht der in Z. beobachteten Eintheilung, weil

*) Wie verhältnissmässig bald auch innerhalb derselben neue Bedürfnisse erwachsen sind, beweist der „Katechismus der Rechtgläubigen Behem. Brüder von Gyrck 1554, der vollständig andre Traditionen verfolgt, als der von 1522. Vgl den Abdruck bei Ehwalt a. a. O. S. 1 ff.

sich diese Bearbeitung durch den Versuch auszeichnet, Licht und Ordnung in den Gang des Brüder-Katechismus zu bringen, und die Mittel, die dazu noth sind, werfen ein letztes Schlaglicht auf die Mängel des alten Katechismus nach dieser Seite.

Der erste Theil hat keine Ueberschrift. Man darf vielleicht annehmen, dass die Meinung waltete, er handle vom Glauben und der Liebe. Dann folgt nach Fr. 29 im Brüder-Katechismus „der ander tail von der Hoffnung." Wir verweisen auf unsre früheren Bemerkungen (S. 67 ff.). Hier finden sich nämlich die bedeutendsten Erweiterungen nöthig. Während der Brüder-Katechismus Fr. 30 fortfährt mit der Verheissung der Seligkeit, hebt Z mit der Fr. an: „Was ist die Hoffnung?" b) „Wie zaygst du sölichs an"? c) „Von welchen Dingen ist aigenlich die Hoffnung"? d) „Mag man in ain creatur hoffen?" — Dann erst, nach mehreren Schriftstellen, die zu dem Vertrauen auf den Herrn ermahnen: die Verheissungen in den Seligpreisungen und darnach Fr. 32 — 40 aus dem Brüder-Katechismus — freilich wenig hieher passend. — Dann folgt: „III. tail von der Ererbietung Gottes." Fr. 41—46; IIII. tail von der Abgötterei Fr. 47 — 59, wo dann als Untertheil mit besondrer Ueberschrift, aber ohne Numer, folgt: „Von den Sacrament dess lybs Christi." Als besondre Fragen treten auch hier sehr auffälliger Weise nur die von Gruppe II nämlich 60 und 61 auf; aber der Inhalt von der dort ausgefallnen Fr. u. A. ist mit verarbeitet, namentlich sind die anstössigen Stichworte beibehalten; doch das Ganze natürlich in reformirtem Interesse stark verändert, auch erweitert. Dann folgt: „Der V. tail von der falschen erdichten Geistlichkeit vnd truglichen Hoffnung" Fr. 62— 65, aber reducirt auf drei Fragen: 62 mit Antw., wie in unsrem Text S. 53; dann Fr. 64; dann Fr. 65, wobei einzig die Antwort 63 wegbleibt, die in Fr. 65 selbst enthalten ist, und die unklare Frage: was ist die geystligkayt"? vermieden wird, vielleicht ein Wink über die ursprünglich richtigste Fassung dieser verworrenen Gruppe. Wieder folgt nur als Untertheil — natürlich, da ein Haupttheil von der Hoffnung schon vorlag, — die Ueberschrift: „Von der betruglichen Hoffnung— Fr. 66—70 — die letztre Antwort wesentlich verkürzt. Dann: „Der VI. tail von den Tödtlichen Begirden." Hier tritt im Einzelnen die bedeutendste Veränderung ein und ein ganz neuer Inhalt, auf die von den „Dienern des worts" oder denen „dessschwärdtes" ausgehenden Aergernisse lautend. Darauf folgt als ein besonderer: „VII. tail vom Yngang in die gemaynsame der Christgloubigen." Die Fr. und Antworten entsprechen: 74 und 75 im Brüder-Katechismus. — Als selbständig hinzugefügter VIII. tail folgt: „vom Touff, Frag der Priesteren" — in 9 Fragen, auf drei Seiten, — worauf ein Votum, von Eltern oder Priestern der Jugend zuzusprechen, den Schluss bildet.

So hatte schon nach fünf bis sechs Jahren der Katechismus der Böhmischen Brüder eine Verbreitung und Bekanntschaft in dem ersten Decennium der reformatorischen Bewegung erlangt, dass diese Thatsache allein schon genügt, demselben eine eingehende und liebende Beachtung zu sichern.

Nachbemerkung zu Gruppe I. Da mir inzwischen der oben sub. I namhaft gemachte Abdruck, der die Vorlage für Ehwalt gebildet hat, zugegangen ist, kann ich zu dem Obigen Folgendes ergänzend beibringen.

Die Fragengruppe 62 – 64, die wir oben als die Kennzeichen erwähnten, zeigt eine wesentliche Abweichung von Ehwalt's Abdruck. Es zeigt sich, wie indicirt die Vorsicht war, die Möglichkeit eines Versehens bei dem Nachdrucker anzunehmen (ob. S. 254). Die Ordnung in jenem alten Druck entspricht vielmehr ganz der von Gruppe III beobachteten, und der bei Ehwalt vorliegende Widersinn kommt ausschliesslich auf Rechnung seines nachlässigen Abdruckens. Demnach bleibt für Gruppe I im Unterschied von Grupp III das einzige durchgreifende Merkmal das viel sorgfältiger erhaltene alte Sprachcolorit.

Die Lettern wie die Ausstattung zeigen so viel Verwandtschaft mit dem Froschover'schen Druck von 1527, dass man im Zusammenhalt mit den oben (S. 256) angedeuteten Merkmalen, den Schweizerischen Ursprung dieses Druckes für höchst wahrscheinlich halten muss. Dass Druckort und Drucker verschwiegen wurde, was bei Froschover'schen Sachen nicht der Fall zu sein pflegt, würde sich leicht aus den Verhältnissen erkären. Das oben (S. 58) gegebne Verzeichniss der Varianten zwischen Herzog's und Ehwalt's Abdruck liesse sich nun in viel grösserer Ausdehnung in eine Zusammenstellung der Abweichungen Ehwalt's von der Schreibweise seiner Vorlage verwandeln. Da uns der betr. Druck zu spät zugekommen, müssen wir hier darauf verzichten.

Druckfehler:

S.	15	Z.	16	v. ob.	statt:	„noch die Gebote Gottes nicht“ lies: „w die Gebote Gottes.“
„	17	„	14	„ „	„	eyreron l.: eyréron.
„	23	„	8	„ u.	„	„convenivols“ l.: „covenivols.“
„	35	„	12	„ „	„	„Br.: Ha com' es“ l.: „Br., Ha.: com' es“
„	41	„	4	„ „	„	„V., Gk. fehlt: . . .“ l.: „Gk. fehlt: . . .“
„	42	„	11	„ ob.	„	„almechigen“ l.: „almechtigen.“
„	42	„	2	„ u.	„	„von Got den Herren“ l: „von Got dem Herr
„	47	„	4	„ „	„	„V., Gk setzen dazu“ l.: „Gk. setzt dazu
„	48	„	2	„ „	„	„selbst-“ l: selb-“.
„	51	„	1	„ „	„	„gemächer, gemechen“ l.: „gemächen, machen.“
„	54	„	3	„ „	„	„V. Eh fehlt“ l.: „Eh. fehlt“.
„	56	„	12	„ „	„	„derselben“ l.: der selben.“
„	66	„	19	„ „	„	„bedingt“ l.: „bedingter.“
„	128	„	18	„ „	„	„vertià“ l.: „verità“.
„	129	„	2	„ „	„	„Bertholdin“ l.: „Berthold in“.
„	143	„	4	„ „	„	„ceské“ l.: „české.“
„	197	„	12	„ ob.	„	„selme“ l.: „šelme.“
„	226	„	5	„ u.	„	„nenors“ l.: „menors.“
„	238	„	14	„ „	„	„das Fascikel was“ l: „der Fascikel, welc
„	238	„	6	„ „	„	„der Geschichte l.: „die Geschichte.“

